عدد الكاغد
٧٤

وحمله على وجه الصحيح
لانه يلزم لازم اللازم
وكل ما هو لازم اللازم

وهو وجه الاصح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هو دين الاسلام واوضح دليل هو
خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب
وافضل خطاب وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله عليه وعلى اله
العظام خيرة آل اليهم احكام الشرايع والاحكام وعلى صحبه الذين صححهم الدين على
النظام وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام وبعد فيقول العبد المتوسل
الى الله المليء القوي المتين ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفرايني عصام الدين هذه
فوائد بل سوانح اثبت بها من اراد ان يطالع شرح العقائد ويجمع زوائد عوائد هي اتم
الزوائد وهي التي الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد ولشوارد ابكار الفكر
حبذا الصائد جمعت صرائح العقليات المطابقة لصحاح النقليات فيها عوائد لمن
اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقل
الوافي بالاتصال بالمبدا الفياض ونهض الصافي عن كدر الاهمال بالاعتدال والارتياض
وكان شربه من انهار حكمة صافية ليس لها ساقي ولا يرى لتحصيل نفايس الاراء وفرائد
المعاني الا ايادي واياك وهذه الفائدة المائدة الشريفة الموضوعة للكرام لولم
انهاك عن قذى الاوهام ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة
للظلام ولم يستخر وهمك لعقلك وفهمك لجام فضلك ولم يحك من فضلاء الانام
ان للكلام هناك درجات اخرى بل هو احرى بان يتلو شاهده سبحان الذي اسرى
اللهم كما فهمت ادم وكما سمعت اقم فانا السنا الا المظاهر وليس عندنا ما تستند اليه الناظر
الظاهر انفسنا يا ناصر واعطنا اوفر من كل وافر وكما ادخلتنا في الدنيا سافرا اخرجنا
عنها كما لسافر قال الشارح التحرير بسم الله الرحمن الرحيم متبركا ببركاته ثم قال الحمد لله
المتوحد بجلال ذاته اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتي
مشهورتين بحديثي الابتداء حيث جاء في رواية كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله
الرحمن الرحيم فهو اقطع اي قليل البركة وفي اخرى كل امر ذي بال لا يبدا بالحمد لله
فهو اقطع وعملا بما شاع بين ائمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم انه لا يمكن

الجمع

الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بامرين فيندفع بان التنافي بين الابتدائين الحقيقيين
دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتدا الامر المشترك بهما انما يكون حقيقيا باول
اجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المشترك فيه ثابت لهما الا بما اشتهر ان الابتداء
بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب
وقد يأول الحديث بجعل الباء للاستعانة او الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء
باستعانة امرين او مع ملابسة امرين او مع ملابسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق في الامور
القولية بان يجعل احدهما جزءا اولا والاخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي
الامور الفعلية بان يقارن احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل ورد
الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منها جزءا من المبتدا اذ لا يكون جزء
الة فلم يكن ارباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم
كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزئين بل الابتداء باحدهما
مع التلبس به وهو ما جعل منها جزءا اول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس
الا العمل بما يعتمد فمن جعلهما جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والباء صلة الابتداء
ومن يجعل الباء للملابسة او للالة يجعلها خارجين او احدهما جزءا قوله
المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية
وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه
ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد
بالوصف عدم مشاركة موصوف اخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل
اخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به ولك ان تجعل التركيب من قبيل
الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث اي المتوحد للاشياء بخلقه
بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق ففيه رد على من قال العباد
خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا
يساعده العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته بغيره قلت
المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد بالصفات المتناهية في الكمال بحيث
انه ليس لغيره واضافة الصفة اليه بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له كما يقال علم

الرجل الجيد يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان الاشياء
والواجب متشاركة في المهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات
المهية اما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه
عين جلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات وكمال الصفات
قصد الاحصر لتحقق الحمد الذاتي والغرض فيه تقرير التخصيص الحمد به قوله المتقدس
اى المتطهر يقال تقدس اى تطهر بنعوت الجبروت اى في اوصاف الكبرياء اى اوصاف
يستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة عن شوائب النقص وسماته اى علاماته
ومقابلة النعوت لشوائب النقص وسماته يفيد التقسيم اى كل نعت له برئ عن شائبة
نقص وسمة له فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا فالا وله ترك
صيغة الجمع وما احسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين
الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات
الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت
عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نفي الجبروت واثباتها قوله
والصلاة دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل
عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين قوله المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو
المشهور اى المنصور في دعوى الرسالة او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه
وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى الاثبات
ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدة لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه
بوصفها بالسطوع والاشبه ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا
بنبوته قبل فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة الكل الى البعض او
اضافة الصفة الى الموصوف وكذا سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره
يرجع الى محمد ص ويحتمل الرجوع اليه تعالى قيل الى اسمه لافادة ان اياته صلى الله عليه وسلم
اعظم من ايات سائر الانبياء وفيه بحث قوله وعلى اله الطاهرين عما رداهم الشيعة حيث
حكموا بمنع الفصل بين النبي ص وال بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك اثرا والآل جاء بمعنى
اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمل المقام فذكر اصحابه تخصيص
بعد

بعد تعميم والال الذين لاقوا النبي ص داخلون فيه وقوله هداة طريق الحق وحماة اما وصف
للال والاصحاب اى الاول للاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله
عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله وبعد اى اما بعد بدليل الفاء واما
هذه لمجرد التاكيد فانها تكون لمجرد التاكيد كما يكون للتاكيد والتفصيل صرح بذلك الرضي
فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال وقيل الفاء لتوهم اما او لاشكال العطف
هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشاء
بان يكون الغرض فيه مدح العلم والمختصر او لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة
ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة قوله فان مبنى علم الشرائع والاحكام
واساس قواعد عقائد الاسلام اقول مبنى علم الشرائع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر
من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو
الموضوع والمبادي فمبني تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع
المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على
كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم
ووجه اخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنا فآنا الواحد
واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة باحاد اهل الاسلام واضافة
القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا يصح بدونها ولا شك ان مبنى المعرفة المذكورة
علم الكلام اذ العقائد انما يصح بالعرض عليها والايقان بها والاحكام الخبرية انما يثبت
ويتحقق بها لانها فرع ثبوت الحكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام الماخوذة من
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى سميع بصير
وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد
به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل
المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع
ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية واورد ان الكلام مبني الكتاب والسنة
ثبوتا وهما مبنياه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع والاحكام ايضا ليس
الا باعتبار كونه مبنى الكتاب والسنة والفقرة الثانية تكرار للاولى ويجاب عنه بانه توقف

وكلمة تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما بعض المحققين ٤
وتبعه من جاء بعده فمحل نظر لان الرضي صرح بان
تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا
وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فالاولى
فالوجه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط
كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه و
جعل الرضي قوله تعالى اذ لم يهتدوا به فسيقولون
منه صح صح

والعقائد المذكورة صح

في المدح فان كونه مبني علم الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاول لانه من لوازم
مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية والاوجه ان يقال يستفاد من
الاول انه مبني العمل ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني للامرين واحدة
فاين الثانية من الاول وقيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان
مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قوله هو علم التوحيد يعني
العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام اهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد
نفوا الصفات وكلامهم علم التوحيد العرفي وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال الموسوم
بالكلام لئلا ينصرف العبارة الى المعنى العلمي فيفوت هذه الدقيقة او تخصيص الوسم بالكلام
يفيد انه بعلم التوحيد والصفات وهذا احسن مما قيل انه ينبه على ان الوسم بالثاني
اشهر على ان الوسم بالاول اشهر لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم وقوله المنجي صفة ثانية لعلم التوحيد
والصفات وفيه تعريض بالحكم النافية للصفات وللكلام نفاة الصفة وغياهب الشكوك
شدائد ظلماتها ولا شك ان ظلمة الشك اشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغياهب
الى الشكوك واضافة الظلم الى الوهم تشبيه العلم بالنور وكلا التشبيهين شايعان والمراد
بالشك والوهم اما معنياهما او الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت
من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون
في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات قوله
وان المختصر سماه مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن
الحاجب الى المنتهى او لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة
والاختلاف واقتصر على ايرادها وذلك ان تجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وحقر
جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها مخرجة
عن الخلافيات والمبادي مما ليس بعقايد بل وسائل الى احكام العقائد والاجتناب عن
الفواسد وقوله قدوة بمعنى المقتدي به واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول
او اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على اهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم
الى المقوم ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه
او اضافته الى ما يستضيء منه ففيه مدحه بانه يضيء الملة والدين او اضافته الى الطريق فان

لم يقصد

النجم

النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى في الدين يتمسك به
في سلوكه والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة
صار اسما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة
شعار العلماء والطاعة شعار الاتقياء ففي اضافته الى العبارتين تلويح بانه جامع العلم والتقوى
وصار فيها المقتدى به ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها من الاعراض والامراض
ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت
دار السلام تشريفا وتحسينا لها فالسلام المضاف اليه من اسمائه تعالى انما اضيفت اليه تعالى
لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والا خير من تحف الفقير وقوله مهدي هذا
الفن بيان لغرر الفوائد ودرر العوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي
الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض
في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة
الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف او لحرق للصرف على ما قيل او لانفرادها
في بلد او اقليم او لانفراد مالكه كذلك على ما قيل العقل اليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة
وهي ما اكتسبته من علم او مال وجعل المقاصد العلمية فوائد بعضها بلا اعتبار وبعد جعلها
دررا وفوائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا او
فرائد وقوله في ضمن فصول اما لانها يفصل بين الحق والباطل او لانها يفيد معانيها
منفصلة عن غيرها مميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب
والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لا اعادة وقوله هي
للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها او الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية
عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجواهر الى اليقين فانه لا يحاذ لكل عرض جوهر
والفصوص جمع فص الخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس
بانه وهم طعنا والتهذيب التنقية والاصلاح وتنقية الشعر تهذيبه وتبيين المعضلات وهي
مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من داء عضال اذا عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان
يولي بحلها او تشييد اركانها وتوضيح بيانها وقوله توجيه للكلام في تنقيح يحتمل وجهين
احدهما توجيه منقح افاد حاطه التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي منقحة بحيث صار

وتبيين المعضلات

موجها ولذا قوله تنبيه على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح واراد التنبيه على
المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لولم يكن لبقي
المرام خفيا غير لايح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح عن الشيء كناية
عن الاحتراز عنه والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على املال المتوهم
الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب
يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكان وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فغاية
رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل
والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين
فكان يستحق اعرابا واحدا الا انهما اعربا بجر الطرفين لتعدد دهما في حكم متبوعين والاوجه
ان يقال اجرى الاعراب على كل منهما مع ان المجموع يستحق اعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب
ففي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا
حيث اعرب واحدا واحدا باعرابين مع ان المجموع حال واحد والرشاد بالفتح الاهتداء
والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد نيل
العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى والسداد بالفتح الصواب من القول والعمل
قوله وهو حسبي ونعم الوكيل هذا التركيب مما اورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء
على الخبر حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي وبتأويل يحسبني وهو خبر او على
جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه اما اولا فبانه عطف على حسبي بلا تأويل بجملة
حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس واما ثانيا
فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى حسبنا الله
ونعم الوكيل عطفا اذ الكل او من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحكاية واما ثالثا فبانه يجوز
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه في جملة خبرية متعلق
خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر
المبتدا الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على الثالث من الوجوه ان
نعم الوكيل في الاية يصح ان يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل
فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض ان يدفع عن نفسه
صحة

صحة العطف في الاية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع ويمكن ان يزاد في الوجوه
ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر
فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطف على الخبر ايضا ومما زيد انه عطف
على جملة وهو حسبي وهي لا انشاء التوكل وينقل الكلام الى عطف على قوله ~~تحاول وجعله انشاء~~
حمد والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وبعد سينقل الكلام
الى عطف على قوله تحاول لنوجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا قوله اعلم ان الاحكام
الشرعية لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في
التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى
بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله تعالى المتعلق
باحوال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر
على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت
التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد بالشرعي ما يؤخذ
من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد
والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ماخوذة لا من الشرع كالاحكام
الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرايع والاحكام وعن الاحكام
النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والمراد بالتعلق بكيفية
العمل انها نسبة بين الاعمال واحوالها التي هي كيفيات واوصاف لها مذكورة في الجواب عن
السائل عن العمل بكيفيته والمراد بالتعلق بالعمل بالاعتقاد انه ليس المقصود من هذه الاحكام
الا الاعتقاد بها وتسمية الاول فرعية اما لانها فروع الثانية ثبوتا واعتقادا اذ لا عمل للعامل
بدون اعتقاد صحيح واما لان المقصود من العلم بها فرع المقصود من العمل بها حتى لو لم يكن قصد
العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه وقس عليه تسمية الثانية اصلية واصطلاح الوجه الثاني فانه
من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى
يصح قوله ويسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل
فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاحكام الا ان يقال علم الاخلاق
ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل واما بالعدم

لعدم انحصار الشرعية فيما ذكره نقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ
الى كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما
يتعلق وان في بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما ما استخرجه
الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف قوله والعلم المتعلق بالاولى
اما بمعنى اليقين او ملكته فان العلم يطلق عليها واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق
عليه العلم فمعروف عنه في كتب اصول الفقه وليس التفصي عنه هنا من الفقه وبارادة
اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد
لكن بقي علم الله تع وعلم جبرائيل والرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات
الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره مما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب
الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم ولا يبعد ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه
فيجعل الاول اعم لكنه في جعله مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه
يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك يسمى المسائل به ويحتمل العلم بها لان المسئلة
يتعلق بالعلم تعلق الكل بالجزء قوله يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا يستفاد الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد
الا من الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا قد يستفاد
من العقل والا فمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع واما تبادر الفهم اليها
عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام ويشاع ان يرجع فيها اليهم
اهل الاسلام هذا منقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه علم
يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات
فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله
لا لاختلاف احكام الله قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل العطف
على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط
ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط
كما في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه ان مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح
في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول

بيان

في بيان علم التوحيد والصفات غير مانع واجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوسل به الى
استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وح ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد
بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا
الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين ان من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية
لان حجية الاجماع مما يوجد من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد
ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيها وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية بمعنى
المأخوذ من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده
نبه على التفاوت بين علم الشرايع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات الضمير في الاول وكلم
الاشارة في الثاني للتنبيه على قصد بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما وعلى
كلهما على الترتيب وبالجملة هذا اينا في كون مباحث الكلام اشهر مباحثه كما سنذكره لان كون
كل منهما او كلهما اشهر مما عداهما اينا في كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز ان يكون وقت التسمية
بهذا الاسم هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام اشهر فيسمى العلم به ايضا كذلك
وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات لمن مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود انما
يتصف بالكمال بالتوحيد واما الاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات
اشرف على ان في التوحيد نجاة عن فساد الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر
لوجوده قال الله تع ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدته اجل وبهذا
اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين
موضوع الكلام عندهم ذات الله تع غير ظ لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة
وغيرها لا يخرج عن بحث الصفات مالا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة
لان المبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات
على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونه ببحث التوحيد وبحث الصفات
فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية
الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل
التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع ان التوحيد
ايضا راجع الى اثبات الصفة قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة الى دفع ما يتجه على دعوى

الشرح

الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية
الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عم هذا
علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك ان تجعل
صفاء عقائدهم ببركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدورة الاوهام والشبه
وقوله وقلة الوقايع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه هو الاول
فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن الغاء
الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان
الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حتى دونه مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما يتوهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم
لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوه ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق
بمحذوف يعني فلم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين
بدقايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة
عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكان يندرس معرفة دقايق
الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوها لئلا ينطمس اثرها وقوله وكثرت الفتوى
كناية عن اختلاف المفتيين في الجواب فهي ليست كثيرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى ان
يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افتى به الفقيه كذا في
القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل الحكم
كان الاجتهاد والاستنباط للغوي والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة
والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما اظهرنا بيان خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار
بانه مغتفر في الخطب قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية اورد
عليه ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف
في دفعه بما لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا بذوقها الطباع السليمة فتركناه لاهله واعرضنا عن
دقايق كثيرة ابدعناها لاجله وجئنا بدفع ليس فيه تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها
مجرد المسائل وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلثة ان معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات
والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما فالشايع حفظ الحكم المشهور وحمل التعريفات

مبنية

مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكانه اريد بتعريف الفقه انه ما يكون المقصود منه معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء
البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض يفيدك تصور البياض
وتصور الوضع وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين حمل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء
العلوم مسامحة مبنية على عد ما يشتد حاجة العلم اليه جزاء منه مبالغة في شدة الاحتياج ولعله الاشبه
بالحق وبالاتباع احق وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه
ولا يسع هذا المقام ويضيق عنه دائرة هذا الكلام قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا في عطف على معرفة
الاحكام عند من له معرفة اساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد
ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يختص بالفروع بل استنباط العقائد من الشرع ايضا يستعين
به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول قوله
ومعرفة العقائد لا بد من قيد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلعم ليخرج العلم الالهي للحكيم منه قوله لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخول في وقد ذكر ثمانية
اوجه للتسمية بالكلام والتاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا
المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم ان جعل مع ايراث
القدرة على الكلام متحدا في المال ويحمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك اوجها الاول
انه لما استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الشارع لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم
للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بعطفها
لكلام الشارع وحفظها عن مخالفته الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها
العمل مطلقا الرابع انه في مقابلة الصوفية التي مدارها على السكوت فسمي بما يقابل السكوت الخامس افادة
الاختصاص بالمبتدأ كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمي باسم مركب من كاف
التشبيه واللام الا انه اجري مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول
من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه
معان متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان
الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من تسمية الشيء باسم سببه لان الكلام سبب
القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من تسمية الشيء باسم سببه

وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب ان يعلم من التعليم لامن العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه المطلق عليه اولا والا للفا اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما يجب ان يعلم من العلوم او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم اغلبي ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يغني عن قوله وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية مبني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم ان هذا ينافي ما في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه تاييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمعية لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد ماخوذة من الشرع ولا خفاء في تاييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتفلفل الدخول على ما في القاموس والكلم كما ياتي بمعنى الجرح ياتي بمعنى التاثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات قه هذا هو كلام القدماء اى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم جزئه وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتاخرين وقيل هذا اشارة الى ما يبحث فيه عن العقائد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكره من كلامهم وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتاخرين ايضا قه ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الاخرة والتعريض بهم في قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون وقد فصل هنا في تفسير الاية الكريمة اصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلثة ولا يخفى ان المتقدمين ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتاخرين ولا يبعد ان المراد بالعبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا ان يقال يتبادر من الفرق المشهورة المرتقية الى ثلث وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام

الشرع لا يعقل صح

بهذا المقصود

لونه

لونه مخالفا لاعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر لما قيل لانه لا يسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافيا وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لان معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك يكفي قه لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكان حصل التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة قه وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله عليه يقال اعتزل اى تنحى جانبا كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزل بيك سو شد ازوى قال الوزني اعتزل عن مجلس الحسن واعتزلنا فذلك عن جمل الوجه على طبق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر بالمكان اى ثبت واقره وقرره فيه اى اثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي اثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن يستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مالهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد او لاطفال المشركين على ما قال بعض او لمن مات على فترة من الرسل على ما قال بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل يبقى الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق وحجة الواصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشرفي شرح الكشاف عند تفسير يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي ان الناس في اسماء اهل الكبائر من اهل الصلوة على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فالمتفق عليه الفسق وما في الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الاية المذكورة معنى كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم و[illegible] اللعن والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا يقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشرفي كتاب الغرر في شرح الكشاف في تفسير الاية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزال لانه كان يجلس مجلس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة احدى وثمانين ومائة وصحب ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه قه فسموا المعتزلة

ابن عطاء صح

ولد سنة ثمانين ومات سنة

يستفاد منه ان تسميتهم هذا لقول الحسن طرده عن مجلسه حين قال المعتزلة بين المنزلتين فاعتزل
عنه الى سارية من سوارى مجلس بصرة واظهر بدعته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب
الغرباء لما قال الحسن الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك وانا اعتزلت
مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو
نزوة فاعتزل عمرو منزله واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول
ما فعلت المعتزلة قوله وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه في شرح المقالة النصرية ووجوب العوض
واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال
والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق واللطف كل ما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل
الاطفال والبهائم على الالام التي وصلت اليها هذا الكلام ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب
الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقل عن مناظرة الامام الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر
في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى
ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين والثابتين على ما تقرر في النفوس
انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام في القاموس اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل
والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفة كناية عن دنائة رتبتهم وسفالتها في الفلسفة فبناء
امرهم عليها ليس على وجه الاحكام والايقان وقوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الكل
الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق
الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك
الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد الى ان قال الحق والاشعر ابو قبيلة من اليمن
لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء
وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان ابا علي وابنه ابا هاشم منها الى قرية قرب يعقوب اوالى قرية بنهروان
منها ابو محمد بن علي بن جمال بن المقرى والى قرية قرب هيت منها محمد بن ابي العز كذا ذكره في القاموس
وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره في ثلثة اخوة كانت اولا والصغير لم يبلغ

اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور وقوله ان الاول يثاب بالجنة اي في الجنة والاخفى الجنة ليس ثوابا
ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب وقوله الثالث يعاقب بالنار فيه نظر والاولى بالجحيم
وقوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه
فان الملك فيه ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين وقوله فادخل الجنة يعني به مثابا والا فهو غير محروم
من دخول الجنة وقوله لو كبرت من باب علم اي طعنت في السن قوله فبهت الجبائي البهت كالنصر
الاخذ بغتة والحيرة وفعلها كعلم ونصر وكرم ومجهولا ايضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال
قد اطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع
عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا
تاما على اصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله تعالى خيره فيجب على الله تعالى اصلح هو تحت
قدرته قيل لا يلزم ذلك على معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى
الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع
في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فاوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع
سواء كان في علم الله تعالى انفع اولا فاوجب تعويض ما علم الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير
بل اماتة الصغير ونحن نقول قد اراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والافلم يكن البهت واجبا
على الجبائي ولذا ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب ترك اصلح آخر فوقه بالنسبة الى الشخص
آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لكلهم
فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجاده فلو عاش
الكثيرين فات الاصلح له ولا تلمني فيما ذكرت لك مع ان اعداد شيخ السنة احق سيما وهو سلطان الاستاد
ابي اسحق الاسفرايني الذي هو واحد من ابائي الذين افتخر بهم واغلب في النسب بهم من سواهم الا اقدر
ان اكتم الحق وان كان على خير عصام يعتصم به لذلك الله الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه وقوله
فسموا اي اولا فلا يرد تسمية الماتريدية ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ
ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من سن ابطال
مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون
عن المتابعة كما لا يخرج تلميذه بذلك عن متابعته اعني الاستاد ابا اسحق الاسفرايني اسكنهما الله تعالى
فراديس الجنان قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون

قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل اللهو في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكما يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد مذهبهم في ذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو انسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي خبيه ادرجوا فيه مسامحة والتخدام ولما جعل المتأخرين موضوع الكلام الموجود بما هو موجود او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج اعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم ممنوعون عنها قلنا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية بمعرفة الادلة السمعية جزءا منه لان احتياج اعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه وقوله وهذا هو كلام المتأخرين يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وبنذ من الرياضيات ويمكن ان يدفع بان الحق ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل لنا به بل بكلام القدماء فلا يهمنا الا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اى ما يطلق عليه الكلام ففي الضمير استخدام وجهات شرف العلوم ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل اقدم من جهات وجعل السيد السند راجعا الى قطعية الحجج واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهات لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلثة فارجع فطنتك الكافية هل تجدها بذلك الوافية ولا وجه لترك بيان شرفها بالموضوع سيما في كلام القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين يؤيد اكثرها بالادلة السمعية قوله وما نقل عن السلف اه وهذا تأويل قول ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة فانه في المتكلم على وجه التعصب بدعة من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه قال عليه السلام عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد الافادة في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وح معنى القصد الكسر على اى وجه كان او الكسر بالنصف ذكره في القاموس قوله ثم لما كان مبني علم الكلام

عا

قوله بوجود المحدثات حدوثا زمانيا اى المسبوق وجوده بالعدم والمخرج من العدم الى الوجود بان كان معدوما ثم وجد لا بمعنى المحتاج الى الغير في وجوده فانه لم يقل به المتكلمون بل مصطلح الحكماء فيه ان المستدل به حقيقة هو المحدثات من الاعيان والاعراض على ما سيأتي لا وجودها فالاولى ترك الوجود الا ان يقال لما كان له مدخل تام في الاستدلال كانه هو المستدل به فنسب الاستدلال به مجازا او يقال من باب حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة اى المحدثات الموجودة واختيار الشارح للتنبيه على كمال مدخليته في الاستدلال وانما اثر المحدث على الممكن تنبيها على ان الاعيان والاعراض من جهة الحصول الحدوث مسلك المتكلم لا من جهة الامكان كما هو مسلك الحكيم لكن ح الاولى ان يقول موضع الوجود الحدوث كما لا يخفى قال الفاضل المحشي عصم الله الاولى ان يقال الاستدلال بالمحدثات ليعم الاستدلال بوجود المحدثات وباحوالها فيه ان المراد بالاحوال اما الاحوال الموجودة او اعم فان كان الاول فداخلة في المحدثات الموجودة وان كان الثاني فلا نم ان الاستدلال بها فتأمل

على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع الاولى الاستدلال بالمحدثات ليعم الاستدلال بوجود المحدثات وباحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث والحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس بجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية اى ثم الاستدلال منه في حال اما معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بها لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالمبتنية لا بالتنبيه الذي هو فصل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه اراد جنس ما يشاهد هذا ثم اقول لما كان مبني علم الكلام على ثبوت علم حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكتاب فرع ابطال قول السوفسطائية ولذا صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق فان اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق انسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقايق وتحقيق العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه واحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس مع مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من اسباب معرفة الشيء عند اهل الحق فبناء ما يبنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتمسك بالخيال ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية باهل الحق لانهم يثبتون الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن اهل السنة والجماعة باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط قوله وهو الحكم المطابق للواقع من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدق اه وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على الاقوال الظاهرة فيه على القول وقوله باعتبار الاشتمال على الحكم يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق هذا العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشتمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة دون بالحيثية قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة يعني دائرة الحق اوسع يحيط بالا يحيط بالصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفي الخ

في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فان قلت لو كان حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع
حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على ان البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته الاعتقاد
انما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحق بمطابقة الواقع مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع
كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد
بمطابقته الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المبالغة
في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر احق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع
ويجعل اصلا للواقع فمعنى الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق
قوله حقيقة الشيء او ماهيته ما به الشيء هو هو جمع الحقيقة مع المهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على ان الاظهر
اطلاق الحقيقة بمعنى المهية وعدم الفرق بينهما فان الفرق بينهما اقل لا يدل عليه قوله وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور
مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق المهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا
قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير
الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة هنا على المهية الموجودة ضعيف لانه يحتاج الى
ما يحتاج في دفعه الى التكلف كما ذكر بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى المهية فبعيد وقد اجمعوا على ان المهية
مشتقة عما هو يعني ماخوذة منه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا وبعده في
الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب الى لفظ ما واصله مائية
قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكم لمية نسبة الى
لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء يعني انه باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو
الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فان اعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون
الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق
يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك
ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليست في
الدفع الا التصلفات ومن ان احد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو اي به الشيء هو الشيء الا انك عرفت
ان الضمير الاول صيغة الفصل لافادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بجاعل المهية مهية وانه

يرد

قوله باعتبار تحققه حقيقة وصف الماهية بالتحقق في الخارج وهو نظاهره معنى ما يقال ان الكلي الطبيعي كالحيوان مثلا موجود
في الخارج لكنه ممنوع وما استدل له من ان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود معترض بانه ان
اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو اول المسئلة او في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة
في الخارج كما ان الاعمى جزء هذا الاعمى مع انه ليس بخارجي ودعوى انه جزء لمفهوم هذا الاعمى لا للذات الموجودة يقال مثله فيما يتعلق بالتحقق
او الكلي لا وجود له في الخارج سواء كان طبيعيا او عقليا وانه لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها
بمعنى ان في الخارج موجودا اذا تصور وجود من تشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية وان العبارة
المنقولة ماولة بتحقق ما صدقت تلك الماهية عليه من اشخاصها

يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به المهية المهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاثنينية كالحيوان
الناطق للانسان فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور
المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام
على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج
عن المهية ولذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق ويجوز الجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان
الناطق لضرورة وضع مفصل المهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث القول في جواب ما هو وانما
مثل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان قوله بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد
بجانب الوجود وعلى الاول يخص البيان ببعض ما ليس بمهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بمهية من الذاتي والعرضي
فانه يمكن تصور الانسان تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا يمكن تصوره اضطرارا بدون
تصور الانسان بدون تصور ذاتيه كذلك وقوله فانه من العوارض انما يرجع الضمير فيه الا مثل الضاحك
والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا فيحتاج الى التخصيص ما في قوله ما يمكن
بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرض محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل
فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما بل مفصل المهية كما عرفت ويخرج منه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الشيء بدونها ولا ينفع لدفع الخروج بانه يمكن تصور المهية بدون اللازم
البين لان معنى اللزوم البين ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور المهية بدون
لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه يكفي في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان يكون
لازم للشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان
تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين
وان لا يكون يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين
فمما لم يقل به احد قوله والشيء عندنا هو الموجود يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة البصرية
والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشئ وابو العباس هو القديم والحادث وقالت الجهمية
هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب
الاشاعرة والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قاله
اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة الا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فيفيد

قوله حقايق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود
بالتنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والوجود مترادف فان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان
لاشتقاق الموجود من الوجود ولاشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال
الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود
والثبوت والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه وقوله معناها بديهي التصور رد
صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور
نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات
قوله فان قيل الخ فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء
والثبوت فان قلت لا يتجه هذا الوجه الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف
ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال اه قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود
نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد
ثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا فان قلت يكفي في كون الحكم مفيدا كونه
ردا على المنكر وان لا افادة اقوى مما هو الحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية
الحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيدا لا بد من توجيهه ليصير
قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قوله الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد
اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما اذا كان مع من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا وكيف لا
ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجودي واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبان
المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعي ان ثبوت
الاشياء تابع للاعتقاد قوله قلنا المراد ان ما نعتقده اه حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بحسب الاعتقاد
وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد
وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقايق الاشياء فانه توجيه فج كما لا يخفى ولك ان تريد بحقايق الاشياء
حقايق الاشياء في المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنيا على اعتقادنا مختصا بنا بل يكون تعبيرا مشتركا
بين الكل واما قوله وتسميته بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجح ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا
اشارة الى جواب اخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام مفصلة اي الانسان موجود والفرس موجود
والسماء موجود الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلة المكتسبة بهذا المجمل مع وتوهم سلب الفائدة انما

نشأ من المجمل الملتقى به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان يرجع هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول
يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغوا قوله والعلم بها متحقق واما اجوبتنا الثلثة التي جئنا لك بها فمما يستغني
عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا اشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على اول جوابيه فلا تغفل عن اللآلي التي تنتشر
من الغواص المكثار ولحل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكن ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكار
فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد قوله وهذا
كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع
والمحمول مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب
المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذ كان محوجا الى البيان في بعض المواقع فلا يكون من قبيل اتحاد
المحمول والموضوع اذ لا يكون محتاجا الى البيان اصلا وما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال ربما
يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج
الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى نفيا للتأويل المشهور
في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر
الموصوف بالبلاغة وانما نفاه لانه ح يكون معناه ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما
مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي
وجود الجواهر كذلك او يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة
ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت ولبعض ارباب الحواشي هنا خيالات واوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف
الكلام لا يلتفت اليها من به عصام من الله لا زال معه بالاعتصام قوله وتحقيق ذلك اي تحقيق السؤال والجواب ان
الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقايق الاشياء له اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر
وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات للامور الثابتة في
اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم
به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض قوله والعلم بها اه دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة يتضمن دعوى
العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على
طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد بها ردا على العنادية
والعندية وقال والعلم بها متحقق ردا على اللاادرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكرون تصورها
اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشيخ مما لا يقتضيه المقام

وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك ان اللائق ان تحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته
فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب العلم ثلثة قوله وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعل
توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت كما قيل ويحتمل ما يمكن
ان يقال ان التأنيث لتأنيث لفظ ثابتة الدال على الثبوت او لانها راجعة الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله
بهذه القضية قوله القطع بان لا علم بجميع الحقايق يعني المتبادر من العلم بها العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظا
اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بان يراد العلم بها اعم من العلم
تفصيلا واما بان يراد العلم بجنس الحقايق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبق من الدعوى فلهذا اختار
ذلك القائل والشارح اراد رعاية عموم اللفظ ما امكن لانه انفع وبهذا اندفع انه انما اريد بنفي العلم بجميع الحقايق العلم
بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها
لا ينفك عنه واما يقال من ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدونه تقدير الثبوت فمندفع
في قول الشارح والمراد الجنس يعني ان المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها وقوله ردا على القائلين على مصححة
لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء
بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال ايضا ولو قال والمراد
بها الجنس لكان فيه لطافة ولا يراد ان كون الغرض منه الرد ينافي ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما
يشاهد من الاعيان ليمكن التوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود لانه لا تنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت
جنس الحقايق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان الاصح الثبوت ما يشاهد وما يقابله
ان المراد سابقا التنبيه على ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد
لا بجنسه فتأمل قال للسوفسطائية اي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم
الثاني كما اشار اليه قوله فان منهم من ينكر حقايق الاشياء وانكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت
الاحوال لها لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما
من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء
ثابتة على المعنى الاعم قيل سموا عنادية لانهم يعاندون الحق ويدعون الجزم بعدم تحقق شيء اصلا ويمكن
ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاند ومقابل فرجحهم في مذهبهم عناد
كل حكم لآخر قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد
والمشهور انهم وقعوا فيها وقعوا نظرا الى ان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ونحن نقول يحتمل انهم وقعوا فيه

من اجتماع

من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد متابعة ما ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع
للاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقته الاعتقاد وكذبه بعدمها قوله وهم العندية نسبوا الى
عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عندي كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء
على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقاد انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر
بعد تعلق الاعتقاد بل ارادوا ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ليفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم
بلا ثبوت المعدوم فكأنه اريد بالشيء ههنا المعنى الاعم من الموجود وقوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون
بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا
الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان
ولا بالزعم يقال هم افضل السوفسطائية قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك
ان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منها بل الشك الا ان يقال يفيد الانتفاء بمعونة ما هو
معدود من الطرق الضعيفة وهو ان ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق
الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن ان يقال هو
الشاك افضل من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف
السوفسطائية وتحقيق اساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء
يتحيلون هذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قوله لنا تحقيقا اي لنا في اثبات دعوانا
لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقدم دليلهم على هذا الكلام
على ان لا بأس بالمعارضة قبيل سماع دليل الخصم قوله انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
بالبيان دفع شبهة اللاادرية ظاهر اما دفع شبهة العنادية والعندية فلان الجزم حقيقة من الحقايق وقد ثبت
من غير ان يتعلق به اعتقاد واما بان الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد
بالعيان او البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته بالبيان
خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببديهة العقل ايضا يدل عليه فلا وجه
لتركه لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس قوله والزاما فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم
كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا رأى الزاما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة
لم تتشخت فيه اعتقاد بطلانهم وامن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة

[illegible]

الا ان يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان
ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي ان لم يتحقق نفي جميع
الاشياء بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا
على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير يثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء
ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه لا يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء
بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق
لكونه نوعا من الحكم وانه كان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس الحقايق الاشياء ويستلزم بطلان نفسه
بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء وان يتحقق النفي
وهو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت تحقق الشيء قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية هذا يخالف
ما ذكره في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية ينكر ثبوت
الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال له ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها والا يتحقق النفي وهو
حقيقة من الحقايق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده
فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثلث منهم قوله قالوا الضروريات منها حسيات المشهور ان هذا دليل
اللاادرية والاكتفاء بالاستدلال لانهم امثل لان دليل نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه
ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفس
فلا يهتم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال
هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم
التثبت فيما يرمونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح في بادي الراي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة
بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل لانه
ربما يقع للعقل انه قد وقع قوله والحس قد يغلط الغلط محركة ان يعيى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب فيه وتغلط
كتعلم والغلط بالطاء في الحساب وغيره او هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومنه البين
ان اطلاق الغلط من اللاادرية بناء على زعم الناس وكذا تعليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط بانه لم يعلم مطابقة
نسبته للواقع ويكون الكل شكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا
لان الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلو
مرا غلطا لا يصح على زعم العندية ايضا لانه لا ثبوت لها عندهم تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحس والبديهي والضروري

والنظري

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فمذهبهم بطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلا صحيحة صح

والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق الفطن ولم
ير الا واحدا من كثير كان في غاية العلى ولم يتعرض من مبادي النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات
لانها اظهرها فارتفاع الامان منها يوجب ارتفاع الامان عن غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الاحول الفطري
فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله وقوله اثنين مصدر اي يرى رؤية اثنين وكذا مرا
اي يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين وقد يقع
فيها اختلافات واحد المخالفين غالط فلا امان فيه ويعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون
في موضع الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا اولى ما حمل عليه الشرح عليه من ان الاختلاف فيها
ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل
ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند احد
خفي عند اخر او نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز ان يكون مدعي البداهة فيه مخطئا قوله قلنا غلط الحس
في البعض لما كان دليل السوفسطائية الزاميا يكون البحث معهم نافعا لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم
واثبات المط عليهم واما الامتناع عن ان يلزمونا فاليه طريق وسبيح قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض
وليس سبب عام للغلط لشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك حلاوة العسل قوله
وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف
للجزم بالحقيقة ويدفع ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية بعض النظري منافاة كثرة الاختلاف فيها فافهم و
لتعين عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيته بعض النظريات في نظر العقل او يتقيد باعتقاد
حقيقة بعض النظريات فانه شان القاصرين قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم فلا ينفع التحقيق ولا الالزام
لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى اجتماع
النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشرح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب في المناظرة معهم
ان يقال الجزم منكم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق تثبت بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا
ووهما كيف وجزمهم ايضا ليس الا خيالا ووهما عندهم وقوله لانهم لا يعترفون اي اللاادرية بمعلوم المعلوم التصديقي
والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون
في انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقيني وفيه انه يكفي
للاثبات الظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد قوله بل الطريق تعذيبهم
بالنار لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير مجوز واطلاق الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه

كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطا لانه لا حكم عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكما عندهم خيالات واوهام او شكوك او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على ممر الدهور قوله فيلاسوفا اى محب الحكمة الاوجه ان محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدو الما جهله قوله واسباب العلم لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون المضمر كما هو الظ لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس الحقايق مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هى به ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس بعلم فاخرج بقوله لمن قامت به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب فيلغوا قوله للمخلوق ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم منه يشمل الظن فتأمل والمتبادر من البناء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما هو شرط في التجلى لا يقال هو السبب الحقيقى لانه حرف عن الحقيقى قوله صفة والتجلى في بيانه التجلى بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعا ونبه آخرا على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الا ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازا وقال في شرح هذا التعريف التجلى هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح العقدة هذا فترجيح على التعريف الثانى لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثانى ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور في القلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على تسمية للشئ باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وفى وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفى قوله ولا للتصورات بناء على ما زعم من انها لا نقايض لها اشارة الى ترجيح اخر للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف

شمول

شموله لضعف المبنى لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفى في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم والايضاح ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف من الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت ما فيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فان الجهل المركب يحتمل ان يظهر في دليله ضعف فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها لئلا يخرج عنه امثال الشجاعة فانها توجب تمييزا لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزا لا يجعله متميزا كالشجاعة وانه يقتضى ان لا يكون النفى والاثبات علما بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج الى اسناد قوله لا يحتمل الى التمييز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج في دفعه الى دقة نظر قوله بخلاف علم الخالق جعل قوله للمخلوق قيدا للعلم وذلك ان تجعله قيدا للاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للمخلوق وقوله من الملك تقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس افضل وان الاهم بيان اسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب قيل يريد لا بسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تع كما وقع في عبارة فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تع وفيه نظر وذلك ان تجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا بسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للمخلوق ويصح ان اسباب العلم ثلثة اذ لا سبب لعلمه تع لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تع حتى ينتقض حصر السبب في الثلثة به وان ثبوت الحواس الخمس حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق المتن غير ظاهر لا بد لثبوته من دليل سمعى قوله الحواس السليمة بخلاف المأوفة فانها لا وثوق عليها فلا تعتبر موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفى التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا ولا وجه لاطلاق العقل عن مقال السلامة وفيه بحث ان الحواس المأوفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الا ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقينى على ما زعم الشارح والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقينى لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغيره واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما جعل شاملا لزعم ان ذلك الا انه المناسب للمقام لا يقال الامر والنهى مما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة لانا نقول المفيد لهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهى يستلزم الحكم بانه ممتنع قوله ووجه الضبط

ان السبب ان كان من الخارج اى من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان الة غير المدرك فالحواس
والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو
المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة فى اجزائه الحواس والعقل ليست بنفس ولا جزئه فهى خارجة عنه
ومع ذلك ماهو وصف لاجزائه لا يسمى الة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند
الحكيم والمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات ان
قوة الشىء لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفى فى تحققها للشىء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج
لنفسه قوة لنفسه فالحواس خارجة عنه ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع فى علم الاصول
ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى انه لا يكون صفة فيه قوله والا فالعقل يفيد ان العقل الة لغير
المدرك فينبغى ان يترك وصف الالة بغير المدرك على ان ماسبق من ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس
يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يحمل السابق تجوزا فتامل قوله فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها
هو الله تع الاولى ان يقال الواهب للعلوم كلها هو الله تع لان اطلاق السبب المؤثر عليه تع يحتاج الى التوقيف
وقوله من غير تاثير للحاسة الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تع ولا توقف لتاثيره
تع فى شىء على شىء وقوله والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا يخفى فيه ان الظاهر ان العقل بالمعنى
المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهرى كالنار هو النفس ومما يقضى منه العجب ما قيل فان قيل
الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذى يعرض كونه الخبر مفيدا له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر
سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى وقوله ليشمل الظاهرى فيه ان
يشمل وكانه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق فى قوة الترديد فى المراد فكانه قيل ان اريد كذا وان اريد كذا
وان اريد السبب المفضى فى الجملة ليشمل وتحصيل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد
انا نختار شقا رابعا اذ محصل السؤال ترديد بين ثلثة امور السبب الحقيقى والسبب الظاهرى والمطلق
وما اختير فى الجواب رابعها لان ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم الذى امرنا على الاقتصار عليه بلسان
الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه
وقوله سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة
ونظر العقل وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف ثبوته على معرفة صدق خبر الرسول
وذلك ان تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال
الوثوق عليها ويمكن ان يقال اقتصروا على الثلثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذى هو مرجع الكل ومعظم العلوم

الدينية

الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عم وان يقال لما كانت
انكار العلم بحقايق الاشياء ينفى سببية الحس والعقل فان علم فيما هو آمن عن الخطاء من البديهيات لا يؤمن
عليه ارادوا ان يبالغوا فى سببيتها بحصر السببية فيها وان لم يرضوا بجعل الخبر الذى هو مبنى الشرايع والعقايد
بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليها وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ماعداها لنقصانها بالنسبة
اليها منزلة العدم والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب
التى يخلق الله تع العلم عقيب استعمالها عادة ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس السليمة فانها بعد استعمال
البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال
العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففى بعض الاحكام استعماله باحضار
طرفيه والتوجه الى النسبة بينهما وفى بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها
على وجه مخصوص وفى بعضها بملاحظتها وملاحظة احكام مترتبة دفعة فان الله تع يخلق العلوم عقيب هذه
الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لا ينتقض بسببه استعمال الحواس الخمسة ايضا
واما التجربة فليس الا تكرار الحس قوله والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة المراد بالحواس الحواس مطلقا
لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحاسة حتى اضطر الى القول
بانه كالدراك ماخوذ من الافعال على خلاف القياس وكذا الحاسة بلا اشتباه وهل الحاسة من الاحساس
كالحساس ام هى من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن فى القاموس حسست الشىء واحسسته ابصرت
وعلمت الا انه لم يخطى الجوهرى فى جعل الحاسة من الاحساس كما هو دابه وكانه غفل عما فعل والاظهر
انها تشتق من الحس بمعنى العلم فتامل قوله خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها يريد تصحيح الحصر
فى الخمس مع اثبات الفلاسفة حواسا اخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورى لكنه لا يخفى انه لا ينفع
بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدد
لا يفيد الحصر لكن الظاهر فى المقام قصد الحصر ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان حصلت ليست ضرورية
بل وجودها لم يعلم الا بالضرورة ولا بالبرهان الا ان نقول المراد الوجود الرابطى اى وجودها لمن قامت واما الحواس
الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها
وعلى ان الواحد لا يكون مبدءا لاثرين والكل باطل فى الاسلام ومنهم من قال ليس فى الشرع ما يدل على بطلان
تجرد النفس حتى اثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى الا ان فى بعض الاحاديث
ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خبر الاحاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اورده الاصوليون فى كتبهم

قال الش[ارح] وهو قوة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال وقد يقال الصفة المؤثرة فتنقسم الصفة هي مبداء التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر وقوله
في اشتراطه بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه كذا م والمعالج لنفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكة
ولعل التمثيل بالثاني انسب اذ في الاول التأثير للنفس والتأثر للبدن حقيقة ثم القوة التي هي صفة المؤثرة اما ان يكون مع قصد وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها
مختلفة اولا فالاول وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج
واحد من غير اختلاف في اثاره هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبداء لاثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبداء الاثار على نهج واحد بدون القصد
والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض واما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث اخر والمراد من القوة المذكورة
هنا هي القوة الحيوانية فافهم قال الشارح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اه اعلم ان الصوت كيفية من الكيفيات المحسوسة فالظاهر ان اضافة الكيفية الى الصوت بيانية
والصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع
الاملس والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون والتفصيل الى المفصلات
نوح ... افندي زاده

وقد اورده صاحب التوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه ان اخبار الشرع كثرت في ان الروح يخرج من
اعماق البدن فلو لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وقد اجمعوا على ان ادراك الماديات
بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزئي المادي نعم ابن الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي قوله السمع
ابتداء بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقي كما تورث في محله لان سببية السمع
للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والعقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات
العقليات مما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة
هي فيها ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان احوج اليها بعد اللامسة ويشتركان
في توقف عملهما على التماس والصماخ خرق الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيف الى الصوت
بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ او بتكيف
الهواء المجاور للصماخ بتموج وتشكل بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر الثاني وتفسير
ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ
يعني بطريق جري العادة نوح زاده
يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت ومحله
في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك
ايضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوة
مودعة في هذا المحل هي غير المعروف مثلا في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة اودعت
اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تمييزا لها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل قوله تتلاقيا
ثم يفترقان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترقان الايمن
الى العين اليمنى والايسر الى العين اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تتلاقيا
ثم يفترقان يتقاطعان فيتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة الاول
انهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بان الله تعالى مرئي لانه موجود على ما يجيء في بحث الرؤية ويمكن ان يقال
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض ايضا بالحركة فانها غير موجودة
فكيف تدرك بالحس واجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها قوله
وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى في الزائدة النابتة وانما ادخل
فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطلبة ثولول في وسط الثدي والخيشوم اقصى
الانف والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اي بمثل

كيفيته

واختلفوا ايضا في ان الاحساس بالصوت هل يتوقف على ذلك الوصول ام لا والايراد بالمقام ... الا انه سيجيء نبذ منه فيما بعد نوح زاده

قوى سبع

قال الش يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات ويتوسطها سائر المبصرات قالوا ان رؤية الاجسام مشروط بها لعدم تحقق الرؤية عند احدهما نوح افندي زاده

١٧

كيفيته لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محلها واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط
لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر احد ان كل مجاور لذي
رائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان
فيضان الرائحة عندهم مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف اثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز ان الهواء
المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بعناصر بحيث حصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول صورة
الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف
ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية قوله وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان الجرم الجسد كالجسمان كذا في القاموس قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن لا يصدق على لامسة
عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة سائر الاعضاء
واوقع فيه قصدا التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرية والكبد والطحال والعظم
وقوله عند التماس والاتصال به يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار
من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحارة بمجاورة
النار قوله وضعت هي له اي عينت او اولت قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان
تقديم قوله لكل حاسة على متعلقه اعني قوله يتوقف للاختصاص ولا يخفى انه لا يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه
لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر عدم
الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز
قوله والحق الجواز ولذا قال المص ويكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف
قوله فان قيل اليست الذائقة الظاهر ان يكون ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى ولا حاجة
الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل ان يكون دليلا
اخر على صحة الجواز اورد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف في الجواز اورد ليدفع ويمكن الايراد
بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قوله والخبر الصادق اي المطابق للواقع
الاولى تفسير الصادق في اول مقام ذكره وقوله فان الخبر كلام لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة
الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق او الكذب
واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك
النسبة له فيندفع الدور عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق الا

بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة
فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء عند شيء او اتصال شيء او انفصال شيء
عن شيء فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد هذه
الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام
خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام
لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا يطابقه ان يكون لها خارج لا يطابقه
بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا يطابقه
اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست بواقعة
بل الواقع ما تطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا
الوجه بحيث يميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون
كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة
سواء اريد بالكلام المركب التام او اعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال
بعض الاوهام وبالانشائيات لانها ليس لنسبتها خارج يطابقها او لا يطابقها بحسب دلالة الكلام
بل دلالة الكلام الا على طلب النسبة ويندفع ايضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلثة
خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق احدها دون الاخريين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب
لها خوارج ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا في هذا الزمان فتأمل قوله
وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به او لا على ما هو عليه اي الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند
قدس سره في شرح المفتاح الاخبار اي الكشف ولهذا عدي بعن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء
الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له او انتفائه عنه وكذبه
كشفه واخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة اي الاخبار عنها على الوجه الذي هي متلبسة
به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت
عن نسبة القيام اليه هذا كلام وما زيف كلام الشريف شرح للمفتاح المشار اليه ههنا بقوله اي الاعلام بنسبة
تامة وما ذكره من وجه البعد يهون ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اي ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة وتوقفي ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق وتفاوت معاني الكذب فلا حاجة الى جعل خبر
الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقا بين البيانين

واقعا

ورفعا للخلاف بين الفريقين قوله سمي بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي لانه لا يمكن ان
يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه التسمية مبني على غالب ما يقع
ما لا يغنيك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر واخبر تراخ ممتد ودفعه بان
التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء في القاموس التواتر التتابع او مع
فترات قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم
كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنتهم والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تاكد بالقيد
المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة وقوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب قد افاد مصداقا
كونه تواترا وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا
لوصفهم به وهذا المصداق احسن مما صرحوا به مما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما يتجه على ما ذكره من توهم
الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهرا لان الاستدلال بالاثر على المؤثر
لا يوجب الدور وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق
بكل شيء او كان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج به عن سعة التصور الذي
لا يخرج عنها شيء وقد زاد في الطوالع قيدين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس وثانيهما ان لا يكون ذلك
المحسوس ممتنعا وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد
التواتر في المعقول وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا اخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يتعجب
ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب
على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب واعجب منه ما اجيب به من ان المراد
الخبر الصادق الثابت على السنة قوم لذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما افاد جريانه الصادق
على السنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة صدقهم ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم
مصداق الخبر المتواتر اذ ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم
لا يكون مع شبهة ولا يخفى ان المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو وقوع العلم الكلي بانه ليس هناك
موجب علم اخر ويمكن دفعه بان المراد ان مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة قوله
وهو بالضرورة يعني انه افاد المص بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم كون الخبر المتواتر موجبا للعلم
الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه غير ضروري لان الخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر

قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل ما هو شانه كذلك فهو صادق وما سيذكره الشارح انه لو لم يكن ضروريا
لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك مم
بالملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه اقرب الى الازمنة
عطف عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية
كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال اداة
الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا يستعمل في اطلاق صح
واحد فيهما فلا يقال غت في الليل والبيت فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك
بالخالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة
الماضية وقوله فههنا امران يدل على ان عبارة السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه
موجبا للعلم الضروري ضروري الا ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا
فاستدلالي وقوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو في حيز الوجدان وقوله واما خبر
ويمكن ان يكون جملة حالية
النصارى لا ينافي ما في التلويح واما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل
اضافة الخبر الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جدا والمراد بخبر
اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بانه قال موسى بتأبيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والا
فتأبيد دين موسى ليس حسيا حتى يجري فيه التواتر وقوله فتواتره مم لانه وان كثر المخبرون في زمانه
لكن لم يعلم كثرة المشاهدين بقتله والسامعين للتأبيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الا ان ضيعوا
كتاب الله بالتحريف **قوله** فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين هذا
الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القلب
ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم فنقول لحصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة
بايجاب العلم اولا بانتفاء المقتضي وثانيا بوجود المانع ~~.......~~ ولحله طرق منها ان يمنع
ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو
اريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز ان ينتهي اجتماع افراد
الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم لذلك بل المفيد
حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع انه لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز ان يفيد
خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا انبياء او بعضهم نعم يلزم ان لا يوجد المتواتر من غير

الخامس فلذا اورده ودفعه

ان

ان يكون رسول ولذلك قوله وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان
المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين او كل واحد من الاخبار وعكس دفعه يمنع جواز كذب كل واحد بل ان
واحد منها يمتنع الاجتماع من ذلك ولا امكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين
بذلك ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ويمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان
المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك
ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطئهم
على الكذب ولا علينا ان يشتمل جواب الش على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف
الكلام وتزول كقوة الحبل المؤلف من الشعرات سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيلي **قوله** كالسمنية اي المنسوبة
الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف
وذكر في المواقف لمنكري البعث سبع طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة
الى الغائبين لانها لم يمكن ... العلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية والجواب
بالتفاوت في الالف والعادة ... ما ذكره الطوالع وقال الاصفهاني الاولى الجواب في تصورات الاطراف ولا
لم يكن رجحان الثاني ظاهرا سوى الش بينها وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح
والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الش يعمها والتفاوت
في الالف يمكن ان يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف **قوله** والثاني خبر الرسول ان
اي الخبر في الامر الديني ولذا قال انتم اعلم بامر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث قال في جواب قوله ذي اليدين اقصرت
الصلوة ام نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك كان وصدقه صلى الله عليه وسلم واصلح صلاة فادى ما
ترك منها سهوا وفي قول الش فيما ... بعد كان صادقا فيما اتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد وقوله المؤيد
اما اسم فاعل او مفعول وتعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان او الرسول مختص في لسان الشرع اما تعريف الرسول صح
بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي وتعريف الرسول بما يصدق على النبي يجعل الرسول
والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه
الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسيرنا لسائر العلم المخلق باسباب الملك والجن والانس يأبى عن
هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعم ومن بعثه
لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي عليه السلام
علماء امته ... فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عم سئل عن الانبياء فقال مائة ... واربعة وعشرون الفا فقيل
فكم الرسول منهم ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول

قال الشارح والمعجزة امر خارق الى المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما
فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان ههنا تجوزا اخر هو استعمال العجز في عدم القدرة كما الجهل
في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وما يتعذر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق
العجز الحقيقي عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية فالمراد ... في العرف ما ذكر من قوله امر خارق الى وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء
من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار والقول كالاخبار عن المغيبات ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة في عدم احراق النار كونها بردا وسلاما وابقاء
الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وجعل الفعل اعم من ان يكون فعلا لسانيا او فعلا بجارحة اخرى
يوسف افندي زاده

من الكتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه واورد على اشتراط
الشريعة المجددة بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل
ثلثة اضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول
حتى فسر الكتاب بما للاحكام واخرج الزبور عنه ويمكن ان يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة
رسل في كتاب الا يرى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال
تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل
ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم عليه السلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه واورد على تعريف الرسول
والنبي على ما عرف الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل التقرير حكم بعث
غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ واجيب بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير ممتنع
اقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد
تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل التبليغ الى من لم يبلغه و
تقريره لمن بلغه قوله والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قد اختصر عبارتهم المشهورة
اعني فعل خارق للعادة او ما ينوب مناب من الترك بقوله امر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل او ما
ينوب منابه فان تعجيز الغير كما يكون باقدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن
يعارضه لان يأتي بمقدور كان يقول المدعي معجزتي اني اضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وطأ طأ وقوله خارق للعادة
احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس
خارق للعادة قوله قصد به اظهار صدق الاولى اريد به لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل
واورد عليه بانه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض واجيب بان
المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل
ولا يخفى ان الملائم ح ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اريد اظهاره لا الاظهار الا انه ذكر
الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة
نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف صدقه فقد اراد الله به صدقه وقد يجاب بان
عدها معجزة على سبيل التشبيه واورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ
يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة في السحر والا لكان مصدقا
للكاذب وهذا الجواب اولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الاثار على اسباب باشرها
احد ترتبت عليها بخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلهذا لم يلتفتوا
اليه

الدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر ولما به الارشاد وصرح به في الاحكام وقال القاضي عضد الملة ولا يبعد ان يحمل ما به الارشاد معنى مجازيا للمرشد لان المفعول قد يطلق
ويسند الى الالة فيقال للسكين قاطع وفيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يؤول بان الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد فعلى الاول يكون للدليل معنيان
المرشد وما به الارشاد وللمرشد معنيان ايضا الناصب كما رشد به والذاكر له وعلى الثاني يكون للدليل معنى واحد وهو المرشد وللمرشد معان ثلثة الناصب والذاكر
وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الله تعالى لانه الناصب كما فيه دلالة او ارشاد او العالم بكسر اللام لانه الذاكر لذلك او العالم بفتحها لانه الذي به الارشاد ذكره في ...

اليه الا انهم لم ينبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة
يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص
بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة قوله ايها النظري في الدليل الاولى تقييد الاستدلال باقامة الدليل
ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما
الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين وادرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان
الخاص او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان
الخاص وفائدة ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى عقيب
الاستدلال ولكن الدليل بمعنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على ايهما شئت اما حمله
على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك
والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح
مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو ح قوله بمطلوب خبري الا ان يجعل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل
التصور او لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين وقوله وما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس للمعرف
والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما
اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عند حدوث العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله المرتبة
المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم
بل في حاله وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء
المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب
خبري لان قيد الحيثية الذي يخرجه معتبرة في التعريف فتأمل قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا
اخر اسقط القول عن التعريف والمشهور قوله مؤلف لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار انسب
بالمؤلف ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على انه
ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان اللفظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم
بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ الاستلزام فيه في غير الشكل
الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول اخر لان المعقول لا يستلزم التحقق
نعم يمكن ان يقال المراد باستلزام القول الملفوظ قولا اخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل
وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك ح ان تريد بالقول الاخر ايضا القول الملفوظ وان اشتهر

قوله هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه ينتقض طرده بالمعرف بالنسبة الى المعرف والملزوم بالنسبة الى اللازم والجواب ان الموصول عبارة عن الموهوم التصديق او المراد بالعلم هو التصديق او المراد باللزوم اللزوم بطريق النظر ولا نظر في اللزومات او كلمة من تدل على العلية وهي ليست علة للوازمها وينتقض عكسه بالادلة الغير البينة الانتاج والجواب ان المراد من قوله يلزم من العلم به لزوم العلم بشيء اخر من العلم به فقط او مع انضمام امر اخر اليه او الكلام مبني على ارجاع غير الاول اليه واورد ايضا ان اللزوم العلمي بين الدال والمدلول موقوف على العلم بالعلاقة فلا يلزم منه العلم بالمدلول والجواب ان كون الشيء بحيث يكون بينه وبين غيره علاقة على تقدير العلم بتلك العلاقة يلزم من العلم بالاول العلم بالثاني ذكره الميرالفتحي في حواشي الاداب والتهذيب فرحان ...

ان القول الاخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بان القائل من اهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي هو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وايده الشارح بان حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه اخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص قيل في تذكير ضمير لذاته تذكيرا ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو امر وحداني ونوقش بان المستلزم للقول الاخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي امور متحققة داخلة في الملزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولا اخر قوله واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر المراد بالموصول الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشيء اخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت ان اليقينيات واورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بان المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا الوارد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم التام ويكون اوفق بكون هذا التعريف اوفق قوله فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة اه لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتى به ما لم يعلم فيجب ان يأول قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام ايضا بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما اتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله اتى به وقيل وهي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما صدر من ذي اليدين وقوله وانتم اعلم بامور دنياكم ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاد ومن تبعه والظاهر ان خبر الرسول في افادة العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل قوله والعلم الثابت به اي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية او في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلاليا لئلا يعترض الشك في كون خبره من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم

الضروري

الضروري ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا الكلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه للتخصيص والاقرب ان يقال ان مراد المص قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا واعلم انه ليس في كلام الش ما يفيد انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام ثم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام قوله في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما يلايمه والثبات بما يلايمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغنائه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف فالتكلف لا يغني ولا يبعد ان يقال ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص هذا العلم بالعلم الاستدلالي ولا يخفى ان في قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم قوله والا اي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا لكان جهلا بانتفاء المطابقة او ظنا بانتفاء الجزم او تقليدا بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لا نسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان احد الامور الثلثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء الاعتقاد واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط لا يخفى ان ما ذكر من الاسولة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فيستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هي في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم الاستدلالي ومحصول الجواب

ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر وتحصول الايراد الثاني
ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لانه اما المتواتر او المشاهد وتحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم
كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس بمحسوس
حتى يتنوع فيه التواتر او المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى
الخبر المتواتر لا ذكرت وما سمع من في رسوله انه عم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق واما التابع
الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام
الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر
ولم ثمة فانتظر غير بعيد هذا فان قلت ما وجه قوله او بغير ذلك ان امكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع
لان الاحكام التواترية انما علمت بمشاهدة تقريره عم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع
الامر والنهي منه عم لانه اذا امر علم انه يحكم بانه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني قلت كانه اراد بما سمع من فيه
ما سمع من فيه اوما في حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه
قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار نراه مثالا لذلك قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم اه منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء
او اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون التسارع للخبر
الكاذب والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من اسباب العلم فلا بد من تخصيص الاسباب ايضا واما
تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم
والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين وقوله مع قطع النظر عن القرائن تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والخبر الرسول
ايضا لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لا يتناول الدليل وضعا وارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويتجه
ان لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذ في تحقق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة
لعامة الخلق الا ان يقال معنى كونه الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك
وكيف لا ولا خبر متواترا يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما متواترا بالنسبة اليهم فان قلت ما الفارق بين
الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة
قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزم قرينته
الا نادرا فبقي الاشكال اقوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان
تواطئهم على الكذب ولذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام

دون

دون مقام اخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى خبر الرسول لكونه معلوما بانه لا فرق بينه وبين
خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر او المشاهدة فينبغي ان يجعل تحت المتواتر
او المحسوس ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم
عليه بانه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول
مسامحة والحكم عليه بانه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان
كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة الملك واما جعل خبر اهل الاجماع
في حكم المتواتر فلان خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لا محالة وفيه ان خبر اهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري وما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه
الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع ويمكن ان
يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى
عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك
وبان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة متواترا قوله
واما العقل عديل لقوله فالحواس اه ولقوله والخبر الصادق وهما وان خليا من حرف التفصيل الا ان وقوعهما
في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد ان يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل
الى الحكم بسببية العقل لا في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة
وعدم تدقيق النظر كما مر قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات قيل جعل
العقل قوة للادراك ينافي ما سبق ان العقل ليس الة غير المدرك واجيب بان وصف الشيء لا يسمى آلة
له في العرف او لا يسمى غيرا في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فليكن
العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه ايضا ان العقل لو كان موجب
الاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك
عن استعداد ما ما دام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده
ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها او لا يتناول الظن على ما زعم
الشارح ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا

لا يقال فايك معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح لانا نقول دفع الشارح ما نقل لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل او يحكم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل صح

قوله كما مر اه في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ اه وفي الدين

قال الشارح وهو قوة للنفس اه قالوا ان للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى الاستعداد للتعقل وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون النفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان تحصل للنفس البديهيات والعلوم الاولية بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه منها لمشاركات ومباينات وتتهيأ لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل على كونه مناط التكليف مذكور في المطولات المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد وقال الشيخ ولكتاب المبداء والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد والتفصيل في هذا المبحث موكول الى المفصلات اذا عرفت هذا فالمراد بالعقل ههنا هو العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية واختلف في تفسيره فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سمينا ذلك العلم العقل بالملكة وقال القاضي الباقلاني هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعدان يكون

بل قوة توجب استعداد الاحساسات او المراد قوة الاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد والاستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس والاستعداد على بدون العقل **قوله** وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات يفهم ان مآل التعريفين واحد وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الا ان يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهوم مخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى العقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند اهل الشرع امر فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جري عادة الله تعالى ويتجه انه ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله عند سلامة الالات ولا اختصاص للضروريات بحقائقها وان اريد بها العلم بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى وينبغي ان يراد العلم بجميع انواع الضروريات والا لا توقف على سلامة جميع الالات **قوله** وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والوصف والالة على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرا مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرا كان او عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة اعمال الحواس لا ادراكها والا فهو ليس سبب ادراك المحسوس **قوله** فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك اه يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمنية العلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم هذا ولو جعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر اي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيسا كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف واعلم ان انكار السمنية لا يخص النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف في جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم ثم اعلم

هذا نقل بالمعنى وتفصيله في ...

ان لمنكري النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك ان تحمل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتأمل **قوله** بناء على كثرة الاختلاف في تناقض الاراء اي تناقض نتائج الاراء وجعله سببا للاختلاف مبني على ارادة تناقض شخص واحد وهذا دليل لبعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية اغنى عن ابطالها عن شبهتهم ولك ان تقول جعل الشارح دليلا الفريقين تعرضا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احد النقيضين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادة العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تنافي الاراء فذكر التناقض لخصوصه وذكر خصوصه لكونه اقوى لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال الافادة التصديق الغير اليقيني فينفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم **قوله** على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله نظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذه ما ذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت اهلا له فانه ربما يكتفى بالاشارة لتعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة **قوله** فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين وقوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا

بل على وجه الظن والرد ...

قال الشارح فان زعموا احاصله انهم ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وقالوا نحن نعترف بان الاستدلال لا يفيد العلم لكنا احتججتم على الافادة
احتججنا على عدم الافادة معارضة للفاسد بالفاسد ومقابلة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر ومحصل جوابنا انه ان افاد ما ذكرتم من الوجوه
فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب فلا يكون فاسدا وان لم يفده كان لغوا وبقي كلامنا سالما عن المعارضة وهذا تقرير الجواب
على وفق كلام الشارح في شرح المقاصد

فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور
قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء والاستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بالشرائط فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم وفي
تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا المختصر

او لا يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول فان قلت القول بان معارضة الفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وايضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن متهيئا لسماع غاية ابرام الكلام واحكامه بالا تجده فيما بين الانام

قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للنفي دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي مخصوص فرع هذه الكلية المتوقفة عليه فيها يستلزم الدور والقول بان الحق انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير ا هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضيا والاستدلال بالآثار وشهادة الاخبار لا ينفي الا اثبات التفاوت دون التفاوت النظري فان قلت الاستدلال فرع ثبوت افادة النظر قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كما في قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصلح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا والا لم يكن

لقوله

لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين او رجا فيه على ان الحق قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا وهناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر صحيح العلم وتلك الافادة لا يتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليه العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب في شرح المواقف فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان الحق بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم هذا ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الا التوقف فيه الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان اصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل يثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور واما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلا نفع ما عسى ان يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي في النقض ونقول محصل الشبهة ان المدعي مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لزم العلم بما يمتنع العلم به

قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم اشارة الى ان الدعوى كلية كما حققها الآمدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى قوله في تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب لعله اشارة الى التفصيل ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا في دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابو الخير على الشكل الاول او الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلاف فيه او الى ما زيف في شرح المقاصد قوله وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية اصح اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم في الاول من غير حاجة الى سبب ليلايم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل فهو بمنزلة من غير احتياج الى سبب نعم يبقى قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعنى الاول ولا يبعد ان يقال قضايا

قيل انا نعلم ضروري غير الكسبي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي كما
يوهمه بعض العبارات بقي ان الضروري والاكتسابي لا يختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه
للتخصيص ويمكن ان يجعل بيان المتن لما يثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وما
ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا بان يكون ذكر الاستدلال لا لخصوصه ولا بد
على توجيه الشارح ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور
النظري وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار قوله كالعلم بان
كل الشيء اعظم من جزئه الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى
النكرة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والكل عبارة عن نفس الكل
وحمل على الجزء يأبى عنه قوله من جزئه اذ الظاهر منه ادراج الشيء والحكم لا يتم الا في كل وجزء
لها مقدار ولو جعل المحكوم به ازيد لعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار
اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب
من الهيولى والصورة فان الجسم ليس اعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب
مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم
على القول بتركبه من اجزاء لا تتجزى فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار قوله
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء فيه انه يتوقف على تصور الشيء
فكيف لا يتوقف على شيء الا ان يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام
في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت
كلية لا بد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لا بد من تصور
الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظة لانا امر اعتبره النحويون وبمعزل
عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضا فمشهور وتكلف الجواب عنه
مسطور ويغني عن التعرض به ظهوره قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل
فهو لم يتصور معنى الكل والجزء يريد انه قد يتوهم الجزء فيصير اعظم من الكل ولو جعل قوله
قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب ولعل اراد القائل ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق
بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في التصديق به الى تأمل زائد
على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا واما ان منشأ

اي وان لم يكن مراد القائل ما قلناه [illegible]

الزعم

الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم
تصور واحد منها ولا يجب عدم تصور شيء منها لانه لا يمكن تصور احدها بدون الاخر على ان
لحمل العبارة على عدم تصور واحد منها مساغا والظاهر انه اراد المغالطة فان جزء الانسان
يكون اعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء قوله
كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا له وليس مدلول النار
ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود النار وكذا قوله
كما اذا رأى دخانا فعلم ان له نارا على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك نارا لكن
ولا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان والالم
هناك على الاستدلال لان المثال لرؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا
المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار قوله وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل يراد به جعل العقل متوجها الى ما قصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر
في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب اخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب
الحدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو
مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب
بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقا ثم قال اراد مباشرة الاسباب في الجملة
بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا اختيار وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط
مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار
مثلا كسبيا ويمكن ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود الاسباب في الحسيات لا نعرف متى حصلت
وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة
فهي بالانكار احق من الحواس الباطنة فالقول به لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بان في الحس
امورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري تحكم بقي انه قال صاحب المواقف ان النظري
يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري اخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى
النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والتصفية
فلا يفي بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فانه تم ما ذكره من تحقيق المذهب
فلا يتم ما ذكره الشارح ويتهدم بالكلية قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلال يعني لا بخصوصه بل لكونه

نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا بخصوص الاستدلال قوله فمن هٰهنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا يمكن ان يكون مبنى الجعل اكتسابيا انكار امور لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت
ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وان يكون المبنى الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام
الاختيار في الجميع قوله فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية قيل وجه التناقض انه جعل ما
بنظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما بنظر العقل
ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بان قسم الاكتسابي ما بمباشرة النظر والمنقسم
الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبعده ايضا انه لا فسر الضروري في الموضعين
بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسيرها الضرورة بمفهومين متخالفين يقتضي احدهما
سلب الضرورة عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان
للضروري معنيين هنا والتقسيم الحاصل في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا
لبقاء التصور النظري وليطة الا ان يراد بالاستدلال الاستدلالي وكونه تأمل والمراد باول النظر ما فسره
قوله من غير نظر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم قوله
والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض وقد يزاد من الخير ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال
استغنى عنه لان القاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء
بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى
الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق قوله حتى يرد الاعتراض على
حصر الاسباب في الثلثة فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان
اريد نفي السببية مطلقا لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده
باهل الحق اذ لا احد يدعي عموم سببيته والاولى ان يراد نفي سببيته مطلقا لان الكلام في الاسباب الظاهرة
العادية من العلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل قوله الا انه حاول التنبيه
على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد واكد هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم
وفيه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل قوله
الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك وانما النزاع
في انه هل يعتبر العلم الحاصل به ويوثق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع
اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة

المدرك

المدرك وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي
نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا وقوله ويصلح للالزام على الغير الاولى ان
يصلح لان احد التقييدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لانه
الكلام في سبب العلم لعامة الخلق وفي كونه التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصدقة العلم والغير
ان يقوله لم يحصل في العلم من خبر هذا العدد ونعم من شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير
والتعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد
خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال وقوله فكانه اراد
بالعلم ما لا يشملها يعني كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كانه لاحتمال ان يكون العلم
عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل وقوله
والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان قوله فالعالم تفريع على ثبوت حقائق
الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث
العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول
ان المراد بكلمة ما شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف
للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول
الاشخاص ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت
الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فيخرج
به الاشخاص لكن يكفي في التعريف حينئذ من جنس الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث
ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع لا فائدة فيه واجيب عنه بانه زائد على التعريف اشارة الى وجه
التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها
الصانع وان يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليس غير الذات و
لاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع
الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه
محدث ويستطلع على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك داعيا
الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث

ان حدوث العالم

وهذا هو ما ذهب اليه المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وهو الحق واما الفلاسفة فهم في ذلك فرق فرقة منهم وهم ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ذهبوا الى ان الاجسام الموجودة قديمة بذواتها الجوهرية وصفاتها الوضعية وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم الى الفلكيات والعنصريات اما الفلكيات فهي قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصر فاشتقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا تجوز خلوها عن صورها النوعية بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ثم الصور المشخصة والاعراض المتعينة فيها اعني الصور الجسمية والنوعية محدثة ولا امتناع في حدوث الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات متبدل بزيادة كل موجود افراده الشخصية اذ يجوز حصوله في عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره والمص اراد بهذا الفرد بقرينة قوله بجميع اجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغني في الاستدلال عن ابطال التسلسل وثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا او لا ويرد به على الحكيم قدم بعض العالم يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض نبه على تخصيص العالم بالاجناس وثنى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعا لتوهم ما يجيء الكشاف من كونه اسما لذوي العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان اولى لم يعرف انه لو قال ذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على انه لا تظهر فائدة لشمول الجواهر الفردة وقوله فيخرج صفات الله تعالى يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها لم يجمع الارض اتباعا للكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي اعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول اعراض السموات في قوله وما فيها لان في اما ان يكون بمعنى يختص موضوع العرض واما ان يكون بمعنى يختص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح قوله اي يخرج من العدم الى الوجود الحدوث تفسيران احدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود باذ كان معدوما فوجد اشارة الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء ويدخل الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه قوله وقدم العناصر بموادها وصورها الكل بالنوع يعني انها لم تخل قط عن صورة يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها يعني انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا واما

الصورة

الصورة النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا تجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الطبقات الموجودة بالذات في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد بالنوع الاضافي هذا على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد في ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يتعجب ما قيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا قوله لان اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين على ما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض على ما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر وقوله وكل منها حادث كبرى لقول المص اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يأول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لا ينافي حصر العين المركب في الجسم ولا تتمة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض المص انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين ان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختص مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يحمل القصر ادعائيا الحاقا للنادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها قوله فالاعيان ما اي ممكن نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف

من الجهة الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن اعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم
فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم ولك ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة
سبق ان العالم بجميع اجزائه محدث واياك وان تقول لا حاجة الى التقييد لا خراج الواجب عن التعريف لان القيام
بذاته بمعنى ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن
او الحادث او جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قيل
تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا وفيه
ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء اخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع
ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين قوله
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه اه المشهور والتحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه
ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا وهناك لا عدم كون التحيز
معلولا لتحيز شيء اخر حتى يرد تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول للاجزاء
ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق
العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج صفات المجردات الحادثة من تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث
واما المتأخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بالجوهر المجرد وكذا تعريف العرض
يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها قوله
اي محل الذي يقومه الملايم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز واما قيد
الذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأي الحكيم وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان
يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون به فهو لاخراج المكان قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو
ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود العرض فيه كذا ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناه عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى
عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقيا ورد بانه يصح ان يوجد
العرض فقام بالمحل نفسه تحل الفاتش بعد بالمغايرة وبان امكان الشيء في نفسه غير امكان
ثبوته لغيره هنا وتيجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان امرا اعتباريا تاما بالغير
عرضا واما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه نفيه ان امتناع الانتقال لانه قائم بالمحل فلو انتقل فاما ان يقوم
المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان لا يقوم فلا يحتاج في وجوده الى محل يقوم لان تشخصه بالمحل قوله

بخلاف

بل نقول ان المراد بالنعت اما بالذات او بالعرض فعلى الاول يلزم ان يكون اللون بالنسبة الى الجسم سطحه اتصف باللون وبالذات
غير نعت وعلى الثاني يلزم ان يكون الامور الخارجة التي صورها عند العقل حاصلة فيه اذ هي معلومة بالعرض ولما تعلق النفس
مصحح لان يقال النفس عالمة بها بالعرض الا ان يراد بالاختصاص ان لا يمكن تحقق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك
وقوله بعينه للاشارة الى ان العرض بنوعه لا يحتاج الى موضوع معين وقوله نظرا الى ذاته للاشارة الى اخراج المتداخلين لانهما مع قيد التداخل يحتاج
كل منهما الى الاخر كرمانه نعم اسنه

بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالجزء
غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله
لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المحوي
قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند
المتكلمين ~~فان معنى قيام الواجب بذاته غير معنى قيام الممكن بذاته~~ اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك
شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته غير معنى قيام الممكن
بذاته قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا له بالاشتقاق
او التركيب ونرد الصورة فانه يصح صيرورته نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا ان يراد بالمجرور بالباء
في قوله اختصاصه به المحل المقوم للشيء وهو بعيد قوله وهو اي ما له قيام بذاته من العالم اشارة
الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر في المعنى ولكن لا دفيه الى توجيه اخر لكلمة ما في توقف
الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي
لا يتجزى ونوقش في قوله ~~اما مركب من جزئين~~ وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم
كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر وهو كالجسم كما قيل غير المركب كالجوهر واعتذر بان اعتراف كثير
بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فان احتماله ضعيف اعلم
ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم في
الجهات الثلث فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف
والحق انه يكفي اربعة اجزاء واما القائل بانه يكفي ثلثة اجزاء فلم نعثر عليه قوله وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا
الى الاصطلاح هذا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لا الى ان فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده
بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني
التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة
لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو يعني ما يوجب الابعاد
حتى يتحقق الجسم بجوهرين او ما يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير
اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلثة اجزاء او يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط
التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا قوله بانه يقال لاحد الجسمين يعني المتساويين

ونقض وفيه نظر لان حاصله ان اطلاق اجسم انما يتوقف الزيادة في الجسامة وعظم المقدار لا الزيادة في الجسمية حتى يكفي مجرد التركيب في الجسمية ولبعض الافاضل جواب لطيف حاصله ان الجسم ماخوذ من الجسامة واطلاق له في اصل المعنى اذ هو ينبئ عن العظم والجسمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية على ان المعاني اللغوية مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بكفاية مجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو ارجح فتبصر
قال الشارح فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار هذه الملازمة في حيز المنع فان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كانت حاصلة بمجرد التركيب او مشروطة بعدة اجزاء فالجسمية انما تحصل بعد تحقق الاجزاء المشروطة عند من شرط العدد في تحققها فيكون زيادة الجسمية بزيادة جزء على الاجزاء المشروطة على ان
فيما صار اه فيما لا نسلم الملازمة لجواز ان يشترط في حصول الجسمية عدة اجزاء ثم اذا زيد فيه جزء يقال انه اجسم ~~...~~ وحصولها بمجرد التركيب غير مسلم على ان اه كرمانى

اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية الملازمة بحث لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصلا بمجرد التركيب او مشروطا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها يحصل له الجسمية بل يتقضي بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد يزيد الجسمية بل ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدر الجزء محسوسا معتبرا في نظر ارباب اللغة **قوله** والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم ماخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو ارجح **قوله** يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى فتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير او يقال حمل قوله المتن وهو الجزء الذي لا يتجزى على بيان اسم اخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية بمعنى واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله انفعالا المنفصلة في محل بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كالمماستين او المحاذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمتنع تقدير شيء وامّا بمعنى التجويز كما فسره في تعريف الكل والجزئي **قوله** لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع او تنبيها على وروده يقال لا وجه لاحترازه عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين او من مادي ومجرد ويجاب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال

بردنه

قال الشارح الاول انه لو كان كل عين اه حاصله انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما ح يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو نفي التساوي واللازم بط وكذا الملزوم ولما كان لقائل ان يقول اللازم من ذلك هو الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منها غير متناهية العدد وهو غير محال وانما المحال هو الاستواء مقدارا بهما وهو غير لازم اجاب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المتناهيين انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم لو كان

٢٩

ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب ثم لا مخلص لترك الدعوى بمخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز هنا **قوله** بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر الاعيان في الجوهر المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات كذلك **قوله** وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اضمحلال ثبوت الهيولى والصورة في قوله واقوى ادلة اثبات الجزء تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء ~~المسطح~~ غفل الشارح عنه ولذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه ترك الشارح ان مطلق الخط الكري وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضا من هذا الدليل وهو انه لو ماسته بالكثر من جزء لكان فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لا محالة في وجود الخط لازم البتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال واورد منوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لا يحتمله **قوله** واشهرها عند المشايخ وجهان فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فالعرف **قوله** لم يكن الخردلة اصغر من الجبل ولزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم وذلك ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق **قوله** وذلك انما يتصور في المتناهي وذلك لانه اذا كان غير متناه الكثير غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله اكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في امثالها لكان له وجه **قوله** والكل ضعيف فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة بالطبع ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ **قوله** اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة فان قلت انه لا نقطة في الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزى فيها فالمستدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانا لا نسلم الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم ولا حاجة في دفعه الى ان

قال والحل ضعيف اه اقول توجيه الجواب عن الاول ان اللازم غير مطلوب واما غير لازم وهو عدم تمام التقريب لان اللازم ثبوت والمط ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت
النقطة ثبوت الجزء لان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال الا اذا كان الحلول سريانيا وليس حلول النقطة والخط والسطح كذلك فانها نهايات على شانها ان لا يسري في الكل
وهذا التاني جواب ان لو سلم كونها نهايات وهو عند المتكلمين في حيز المنع لانها عندهم مابه النهاية لا النهاية في نفسها والتحقيق في موضع اخر وتوجيه الجواب عن الثاني ان
قولهم والعظم والصغر بكثرة الاجزاء وقلتها ان اريد ثم الاجزاء بالفعل فلا نسلم وجود الاجزاء بالفعل في الجسم فضلا عن قلتها وكثرتها وان اريد ثم الاجزاء بالقوة فلا نسلم ان
العظم والصغر بكثرتها وقلتها لان القلة والكثرة يترتبان على الوجود بل هما بزيادة المقدار ونقصانها وفيه شيء فان المقدار عرض ووجود العرض موقوف على وجود المحل
ولا يتوقف كيفيته من الزيادة والنقصان اولى واذا توقف كل جزء من المقدار على محله فكيف يتوقف كثرة المحل المعبر عنها بالعظم على زيادة المقدار وتوجيه الجواب
عن الثالث انا نختار ان الافتراق ممكن لا الى نهاية وانه قادر عليه دفعا للعجز فلا يلزم الجزء الذي لا يتجزى فنقول الممكن فيه ان كان افتراقا فعليا فذلك الجزء غير ما تنازعنا
فيه وان كان وهميا او فرضيا فذلك غير ما اردنا والذاقيل
ادلة المتكلمين تمنع التجزي بالفعل وادلة الحكماء اثبتت التجزي النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو
بالوهم او الفرض فلذا قيل لا تدافع بين الطائفتين واختير التوقف سيد شريف عليه الرحمة لا يستلزم ثبوت الجزء اه رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما
فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر قوله وليس فيها
اجتماع اجزاء منع لكون اجتماع اجزاء الجسم للذات بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق
وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث
جسمين اخرين قوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا
للعجز قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان لا يوجب الدخول تحت القدرة وبهذا اندفع
ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية
فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف ولا يجاب هذا
التقرير بما ذكره الشارح هذا كيف وامكان التجزي فرضا ووهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر
ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء وقلتها بل الكبير كثرة لان اجزاء
الغير المتناهية اعظم من الاجزاء الغير المتناهية للصغير الا ترى ان اجزاء الذراع اعظم من اجزاء نصف
الذراع وبان الانقسامات الغير المتناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف عند في القسمة الى حد
لا يكون بعدها قسمة لان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان
بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة
اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم يكن الاقسام الا
امورا قابلة للقسمة وما اورد على الوجه الثالث من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى
هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم
بوجود ارجح الممكنين لا محالة وارجح الممكنين التركيب من اجزاء لا تتجزى لان ورود الانفصال ام حسي
وانكاره ودعوى عدم المتصل وحدوث متصلين اخرين خلاف البداهة ولان الشرع يوافقه قوله
واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى فتفطن ولذلك شاهد على
النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من امور لا حجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال
الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي عن ضعف
لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه مترجح ولك ان تقول في قوله مال توضيح بان التوقف لهذا ميل عن
الطريق المستقيم قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما ان الحكم على

له ادنى فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف
لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء
ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن
فيه ظلمة فمنع تقدمها هو من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض
على اصل هندسي كما يشهد به بيانهم دوامها قوله بل لا يقوم بذاته بل بغيره فيه خلل لان بل
لايجاب ما نفي عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس
تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتامل وقوله او مختصا به اختصاص
الناعت والمنعوت اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته
لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا
المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقل بدون المحل اراد به استحالة
وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم
على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
ادرج نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول اما اولا فلما قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن فكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف
في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز واما على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات الحقيقية
عندهم واما ثانيا فلا يصح التعريف ح على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب
الحكيم واما ثالثا فلانه يكفي لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر واما رابعا فح يكون الاستدلال على
حدوث العرض ضايعا فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم
ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجرد يكون قديما وليس في الجسم والجوهر قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام و
الجواهر قيد الحكم ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر ايضا او بيان ان العرض
لا يقوم بالعرض اورد من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لا في محل قوله كالالوان قدمها اهتماما بشانها الانكار
القدماء وجودها وجمعها الالوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبها لفظا وخطا قال صاحب المواقف
الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسائط من غير تركيب وان يحصل
بالتركيب ايضا قوله والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا الثاني وهو لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر

قال والمستند الى الموجب القديم قلت ان اريد بالعلة العلة الناقصة فعدم اختلاله ظ وان اريد العلة التامة فمن قدم الواجب لا يلزم قدم المعلول لجواز ان يكون شرط
من اجزاء العلة التامة غير الموجب حادثا قلت اذا كان الموجب الاول قديما كان المعلول الاول الذي لا يتوقف الا عليه قديما وكذا المعلول الثاني لا يتوقف الا عليهما وهلم جرا الى كل
معلول فان قلت ربما يكون علة بعض المعلولات مركبا من امر حادث بالشخص قديم بالنوع كالزمان فلحدوث شخصه يحدث معلوله وان كان قديما بنفسه قديما بالنوع قلت
فان كان جزء العلة نوعه يلزم قدم المعلول وان كان شخصه ينقل الكلام الى علته التامة فاما ان يتسلسل او ينتهي الى علة قديمة والاول مح مع ارتكابه يوجب
نفي الموجب فان قلت لم لا يجوز كون عدم البعض علة لوجود البعض فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة وهو مح قلت ذلك العدم الذي وقع جزء العلة ان كان قديما لزم قدم
المعلول وان كان حادثا ينتقل الكلام الى علته فان كان وجودا فتستند الحادث في الحقيقة الى الوجود وان كان عدميا حادثا ينتقل الكلام الى علته فاما ان ينتهي الى الوجود او يتسلسل
الحوادث المترتبة والتسلسل في الحوادث مح وان كانت عدميات بالبرهان الدال على استحالة الحوادث الوجودية بعينه كيف فلا لزم حدوث العدم لزم وجوده لان الحدوث الزماني
هو الوجود بعد العدم فلزم اجتماع النقيضين نعم يمكن ان يعارض ويقال لو كان الفاعل مختارا فالاختيار ان كان جزء العلة التامة فاما ان يتسلسل الاختيارات المترتبة معا وينتهي
الى ممنوعة والمستند بالقصد والاختيار حادث عند ذلك ح
الى عدم الاختيار والايجاب فيلزم المحذور المذكور وهو قدم
الحادث فاجاب عنه صدر الشريعة في شرح التنقيح بان
اختيار الوجود المعبر عنه بالايجاد الذي هو الجزء الاخير من العلة
التامة امر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يمكن نقل الكلام
الى موجده ليلزم احد المحذورين لان نقل الامر الاعتباري لا يتخ
جزء العلة التامة للحادث لانا نقول الحكماء يعترفون بذلك حيث
جعلوا الاعتبارات الثلث في العقول جزء العلة التامة
للنفس والجسم والعقل بعده وهكذا سيد شريف بحواشيه

اضعفان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل
دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف واورد عليه الحصول
في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متحيز لحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم
التسم وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم
التسم وقيام العرض بالعرض ويرد ايضا ان اجتماع الهواء بشيء لا يلزم او يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل
بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغيير احدهما عن حاله
او يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه قوله وانواعها تسعة اي اصول انواعها
بزيادة قيد وتركب منها انواع لا تحصى والعفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنها معا والقابض يقبض ظاهره
فقط والقبوة عدم اللذة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في الذائق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة قوله
وانواعها كثيرة وقال الشارح في شرحه للتلخيص لا حصر لانواع الروائح والمسماة لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة
طيبة او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة قوله والاظهر ان ما
عدا الاكوان الاربعة لا يعرض الاجسام اي ما عدا الاكوان المذكورة من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق او مطلقا
على ما هو مقتضى عموم اللفظ فلا يعرض العلم ايضا لما عداها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
باحدى الحواس الخمس يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع
وكلام شرح التجريد في الامكان قوله فنقول الكل حادث اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع
اجزائها والاول اثبت حدوث العالم بجميع اجزائه او كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول اظهر من السابق
واللاحق قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة ايضا بان يعرض
بعد الخفية تارة اخرى الا ان اراد حصل مشاهدة في كافية في معرفة الحدوث ولا يخفى انه ما يعرف حدوثه بالمشاهدة
بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراده فبهذا الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل
ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجها الى ذات يقوم به قوله والمستند الى الموجب القديم قديم
ليس المقصود اثبات القدم لان القديم مفروض بل المقصود ان القديم لا ينعدم فينبغي ان يترك والمستند الى الموجب
القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد
الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم
بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب والحكيم يستند الحادث الى الموجب

بناء

بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات
ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع اجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم
القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك
الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما ان يستند الى الازل
له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند بامور ازلية غير متناهية اما وجودية او عدمية
فيلزم وجود امور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدمات
الحوادث لزم من زوال كل عدمي وجود اما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود
قوله اما الاعيان لا يخفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى انها
لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما احتج عليها ان الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون انه
لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلهذا لم يكتف به واثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد
بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا لتثبت به حدوث الاعيان قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان في آنين في مكانين يعني ارادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد
الكون في المكان الاول وارادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه الكون الثاني بعد الكون
الاول فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منهما وقد قيل
كلامهم بانه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا مع الكون
الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة عن السكون
بالذات يعني ان يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به احد هذا ومن وجوه التامل
انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة ولو كان السكون
الكونين في مكان لكان الكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان
الاول ساكنا لانه له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم انه ليس على ما ينبغي لان
في الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت
بشيء لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة احدهما الى ما قصد الاخر وبالجملة لا يشمل التعريف
الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه انه شيء من الوجهين لا يوجب الانصراف
بيان الحركة عن ظاهره وكانه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كونان اول
في مكان ثان ومما يجب ان ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان

قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة اما على وجود العقول فمنها قولهم ان الله واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون جسما لانه مركب ولا صورة او نفسا لانهما مشروطان بالمادة في فاعليتها اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على [illegible] تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى المادة فلو سبقتا تفسيرهما عليها لزم شرط سبق المشروط في تاثيره باللاحق وهو باطل ولا عرضا لامتناع ان يسبق الجوهر ولا المادة والا لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وتلخيصه اول صادر عنه تع واحد مستقل بالوجود والتاثير وغيرها العقل ليس كذلك ووجه ضعفه ان الله سبحانه مختار والمختار يجوز ان يتعدد اثاره وافعاله واما على وجود النفوس فاما الانسانية فمنها انها تعقل البسيط فتكون مجردة والا لكانت منقسمة فيلزم انقسام ذلك البسيط الحال فيها وجوابه انه مبنى على ان النفس محل للمعقول وهو ممنوع فان العلم عندنا تجرد تعلق اعتباري وان سلم فمحل كصورة البسيط لا الذات ولا يلزم المطابقة بين الصورة وصاحبها من جميع الوجوه فقد لا يكون بسيطة وان سلم فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم ينقسم كالنقطة الحالة عندكم في الخط وان سلم فبالقوة لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة بالفعل فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل واما الفلكية فمنها قولهم ان حركات الافلاك ليست طبيعية والا لكان الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع لان الحركة الدورية كل وضع فيها مطلوب ومتروك ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع عنها فلا قسر فهي ارادية فتكون لها نفوس مجردة لان اراداتها ليست ناشية عن تخيل محض والا لا تمتنع دوامها على نظام واحد فهي عن تعقل ومحل التعقل الكلي مجرد لان الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين فلا يكون مطابقا للكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع وجوابه بمنع الاول بجواز ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفسها لا حصول وضع معين او منع ان القسر انما يكون على خلاف الطبع او ان التخيل لا ينتظم لجواز ان يكون تخيل الفلك بخلاف تخيلنا او ان محل التعقل الكلي مجرد لما يرد هذا وفي كلام الشارح اشارة الى ان المجردات المذكورة لم يثبت عدمها ايضا وان ذهب اليه اكثر المتكلمين تمسكا منهم بادلة ضعيفة

حاشية عزمى على الشرح

جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم وقوله [illegible]

وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه ان ما عرفه ان القدم ينافي القدم لا منافاة امكانه اياه قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز ان يكون القديم الاخر الا ان يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث اخر فلا يطلب من هنا فان ثم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع ثم والا فلا قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض اي حدوث الاعيان التي ثبتت يكفي في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض اعيان لم تثبت فخارجة عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون يثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة للاصل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لمقارنة التعريفي الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب الماضي وتوجيه الاعتراض يمكن بوجهين احدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام نعم يمكن ان يبطل القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية وينقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان يجوز عدمه فان ما جاز عدمه امتنع قدمه فهو تخصيص بلا مخصص فافهم بقي ان الشارح المحقق قد قيد السكون في شرح المقاصد بالوجود حيث قال السكون وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك ثم قال وانما هو قيدنا بالوجودي لان عدم الحادث قد يزول الى الوجود ودليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب دون الاختيار انما هو جار في القديم الموجود هذا فيه خروج عن الاصطلاح المشهور الذي هو كالحجة البيضاء من ان القديم موجود خارجي لا اول لوجوده او وجود لا اول له ومن ثمة رد على من ادعى ان المعتزلة قالوا بالقول في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا في المعنى فانهم قالوا ان الحيية والعالمية والقادرية والموجودية والالهية ثابتة في الازل مع ذات الله الواجب وزعم ان القديم عندهم [illegible] ثابت لا اول لثبوته بان لا شيء من الاحوال بقديم فانه هو الموجود الذي لا اول لوجوده لا الثابت الذي لا اول لثبوته الذي هو اعم منه فليتأمل

يوسف افندي زاده

قال الشارح الاول انه لا دليل انحصاره يعني لانم عدم خلو الاعيان عن الحركة والسكون وانما لا تخلو عنهما لو كانت منحصرة في الاجسام والجواهر والانحصار ممنوع لا دليل عليه ولا على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا بل يجوز ان يوجد ممكن كذلك فلا يوجد فيه كون فضلا عن الحركة والسكون الى اخره وحاصل الجواب تخصيص المدعى

يوسف افندي زاده

ط

قوله والمراد حدوث جميع الاعراض الخ اي بحدوثها لا يندفع الدور المتوهم لكون دخول ذلك البعض في الجميع ضروريا

قال الشارح الثاني ما ذكره حاصله ان الدليل الذي ذكرتم في اثبات حدوث الاعراض اخص من مدعاكم وهو حدوث جميع الاعراض فانه انما يدل على حدوث الاعراض المشاهدة دون ما لم يشاهد فلم يتم التقريب الذي هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب

يوسف افندي زاده

[illegible]

اول ما يعم الكون الثالث وانه يلزم ان يكون الجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كان الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان من الكون الثاني او جماعيته فهما حادثان او يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكنا اظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون اول فليس من السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون [illegible] في حيز اخر وهذا كون اول لكن ليس بعد الكون في حيز اخر قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لانه فيه من تسليم المدعى مدعى هذا الدليل ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون وتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو اريد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثة او انها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فالجواب ان يقال من الراس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما المسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز اخر او غير مسبوق بكون اخر والكل حادث بالاتفاق قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان اه لو قيل الاجسام التي تعددت فيه الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر اه يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك لكن بعد يتجه عليه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون ثم يثبت ان لهذا العين حركة او سكونا وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو سلم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان ان قديما لا يستدعي ان لا يكون له كون اول ولا يكون [illegible] لكونه اول والا لخلا في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانا نقول ما لم يتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والا لكان على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع فحق تاخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية الا ولا ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعري قوله يقتضي المسبوقية الى الزيادة بالغير وهو [illegible] الحال الاول وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافي لقدمها وكون السكون

جائز

وللقائل ان يقول لانم ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية وهو حصول الجسم في الحيز والمسبوقية [illegible] متفقة الحقيقة والاختلاف بينهما [illegible] الا ان يراد بماهية الحركة [illegible]

[illegible] بعض الاعراض من الاكوان والاشكال [illegible]

قال الشارح الرابع انه لو كان كل جسم اه حاصله ان عدم خلو الجسم عن الكون في الحيز باطل لانه يستلزم المحال الذي هو عدم تناهي الاجسام وذلك لان الحيز على ما ذهب اليه ارسطاطاليس والمتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي هو السطح الباطن اه وذلك لان الحيز لكونه جسما او نهاية الجسم يستلزم الكون في الحيز ايضا وهلم جرا فيتسلسل وهو باطل ببرهان التطبيق وحاصل الجواب منع كون الحيز هو السطح المذكور لم لا يجوز ان يكون هو الفراغ الموهوم او البعد المفروض الذي هو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما اي بعدا موهوما وجوده ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل وهو الذي جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء فيما بين في المطولات فعلى هذا لا يكون الحيز جسما ولا نهايته ايضا فلا يلزم المحذور المذكور فثبت المدعى اعني عدم خلو الجسم عن الكون في الحيز تو[...] اده

انه لا ينتهي الا حد وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى ايضا وللنقض مواد غير متناهية

اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة

القدم للعدم انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع ان ينتهي افراده في الابد قوله

الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز

الجسم بل يلزم تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام ههنا على التمثيل ولذا في تعريف الحيز بناء على هذا

التفسير للحيز ان الجوهر اسطح لا حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف

الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر والقول بان ذكر الجسم في التعريف

لان الكلام في حيزه فيه ان البحث لا يختص بالاجسام وايضا قوله وينفذ فيه ابعاده يوجب خروج

حيز جسم مركب من جوهرين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى ان ترتيب الايرادات

يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعا قوله ولما ثبت ان العالم محدث

تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الذات الموصوف بما

ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق ان يحمل على المحدث

ما يعينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن اه نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف

على اقامة البرهان على ان احد طرفي الممكن يمتنع ان يكون اولى قوله والمحدث للعالم هو الله لم يقل

والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وهنا في العالم مطلقا وذكر

صيغة الفصل بين العلم والمبتداء لا يتضح وجهه لان الفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح

لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح رحمه الله بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما اورد الذات

لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيها على

زيادة وجوده كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شيء وبانه يرجع ضميره يحتاج الى

وجوده ولا يحتاج الى التقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج في وجوده الى الماهية الموجودة

بهذا الوجود لا الى موجود فيتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته

الموجودة فتنبه واعلم ان المراد بالذات الاول الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته

لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في

شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم

بل وواسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال

عن

عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه والاخفاء في انه

هذيان بين البطلان هذا كانهم قصدوا بذلك ان مبداء الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات

مبداء الكل قوله اذ لو كان جائز الوجود الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته

اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود

عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عينا في الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا ومحصل

الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض

خلافه ولانه لا يصلح علة على وجود المبداء وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان على وقه والشايع فيها على بمعنى

مع وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلم يكن محدثا للعالم انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فمسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان

المفروض كونه محدثا للمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبداء لما هو حادث منه وان

اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز

الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز

الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته واما ما قيل انه لا يضر ان فيه تسليما للدعوى واعترافا

بوجود الواجب لان المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله

اسم لجميع ما يصلح علة على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مختلق يرد انه ليس اسما لكل شخص

تمام وان اراد المتبادر من الجميع فهو من افراد ما يكون العالم اسما له لان العالم ما سوى الله من الموجود اسما لما علم

فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبداء داخلا فيه لكن تصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود

ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علامة على وجود مبداء له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علامة على وجوده

الواجب او من جملة جميع ما يصلح علامة على وجود المبداء مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علامة الذات

اذ لا يمكن ان يصدق ثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتامل قوله وقريب من هذا ما اشار اليه هو ما قيل العلاوة

اذ اقرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال الحادث على المحدث

وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب

مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث او ممكن من جملة

الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لا يحتملها

المقام قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل فيه ان هذا دليل على

وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى فلا وجه للتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل

ويعتذر عن سند بوجهين احدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرفا الدور يتعدد بالاعتبار الا الى نهاية اذ الموقوف
عليه غير الموقوف فيفصل الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية
والمراد بالتسلسل المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيفه السيد السند في حواشي شرح المطالع فارجع
اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وليس بباطل وثانيهما ان ذكر التسلسل يذكر الدور لانهما يذكران
معا فاكتفى بالتذكير عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة
الى دليل بطلان الدور ايضا فمن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين
ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور ولم يزد
الا على تفصيل ما اجمله الشارح قف وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اورد عليه ان ثبوت
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فيبتني على مقدمة اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد
وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا
فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا اقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب
الصانع لكل ممكن بواسطة كان بالصنع او بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون
الصانع لكل ممكن واجبا لذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل
ممكن ممكنا اخر وح التسلسل انما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بانه يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب
واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددا او واحدا بالاختيار او بالايجاب
بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع وكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور
انما ثبت باعتبار انه الاخلق والاولى بالصانع لا التوقف وجود الممكن عليه قف وهي لا يجوز ان يكون نفسها
ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظ ولكونها بعضها ايضا لانه اذا كان
علة السلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا
كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كان النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة كل بعض
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي اجزاؤها وهما يلزم على تقدير كون العلة نفسها او بعضها
توارد العلتين على معلول وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض ينقطع السلسلة لا محالة
قف فيكون واجبا وينقطع السلسلة عنه وذلك لان الواجب انما يكون علة الجميع اذا كان علة لكل جزء فينقطع السلسلة
والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب ان يكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا
لجزء اخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا ولا يخفى انه يوجب ذلك الجزء المعلول

هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه ممنوع

انقطاع

انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال
التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز ان تكون العلة نفسها ولا
جزؤها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين
فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج الى علة مع ان علته ليس الا جزؤه
قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هي علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هي
علة للبعض ولقائل ان يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز ان يكون علة الكل مجموع امور يكون كل منها
علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل قف ومن مشهورات الادلة الظاهر من مشهورات
الادلة كما تقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه
بالتسلسل من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فيقول وهو ان يفرض من المعلول الاخير قول على سبيل
التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد مجتمعة او غير مجتمعة كالدورات الفلكية او لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما
قيد بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه لزم عدم تناهي الابعاد واعلم ان الفرض
من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال
سلسلة لا اول ولا اخر لها وطريق ابطالها ان يفرض سلسلة من مبدأ معين الى لا نهاية في كل جانب
وتطبق على اقل منها او اكثر بواحد قف ثم تطبق الجملتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى لا يمكن تطبيق
واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ ويقع
كل واحد من احاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة قف فلا يرد النقض
بمراتب العدد قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تع الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة
ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه تع الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما
تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلا بالمراتب الغير المتناهية ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره
الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم
بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق
الله تع لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتعالى عالم بالشيء وبكونه
عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مترتبة
بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولهم التسلسل في الاسباب والمسببات

محال ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى نفس علمه كما ذهب
اليه الامام والقاضي قوله فان الاولى الزمن الثانية مع لا تناهيها فيه ان الزيادة عليها ما فرض بغير متناه غير متناه
لا توجب تناهي كل منها وزيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناه فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لان اذا
طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا ان يقال
المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم لان الوجدان يطبق جملة المعلومات على جملة منها
انقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى
لا تناهيهما وما ذكره من انه لا يمنع ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدورات اما في المعلوم فلا لان
المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار
العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم انه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافاته الى المعلومات
قوله يعني ان صانع العالم واحد الانسب يعني ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم
ولذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث
والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على ما هو من اسمه لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال
المذكورة فما لا ينتهي ذكر الصفات الا ثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوقيف في اطلاق
اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائره اخبارا
للمحدث ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لانه كلا منها عقيدة كلامية تستدعي كلاما تاما للافادة فلا يناسب
ان يجعل المجموع كلاما واحدا ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة قيل اشار
الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما جزئيا لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة
في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله احد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة
معبوديهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الا ان يقال من يعبد غيره تعالى منزل منزلة من اعتقده
وجوب وجود غيره والا فلا يصح والاولى ان المراد بالوحدة في الاية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت
هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة بعد اثبات الوجود
والتوحيد ليس الا بهذا القدر اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى ولذا لم يكتف ايضا الا حد على الوحدة
في صفة الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقا
لعالم الكون والفساد والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع سمي به لانه مبني على فرض
التمانع اولا انه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود

ع

على الكثير من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع المشار اليه بقوله تعالى اراد ان المشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه مشهورا ووجه الاشارة ما اشار اليه
بقوله لا يقال الملازمة قطعية اه ونبه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره وجعله
مشارا اليه لان ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
توجيه للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الاية اشارة الى البرهان وبين جعلها
حجة اقناعية وقوله وتقريره اي تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة قطعية لما عرفت
امكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الآخر
عدم ارادته وقوله لان كلا منها امر ممكن في نفسه اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي
المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون امرا
عدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلقي الارادتين فانه لا يصح ان يجتمعا في مراد وخص
التضاد بالنفي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين ثم من قال اي لا تمانع بين تعلقيهما
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا
المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر والا فيلزم عجز احدهما عجز احدهما
لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم ارادة عدم
ضده فيتحقق مراد كل ينتفي مراد الآخر اعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما يأتي مما يقال وانه التفصيل
ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن ممكن اقتضاء تعلق
ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفع مقتضى ارادة الغير اما بنفيه
او نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل
تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه
استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب معاوقة
مقاومة صح
الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادة ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى هذا عجزا وبهذا اندفع
ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والالهات حادثة فلو اراد عدمها الهة ممكنا مقدورا
فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة
لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات
ليس بعينه الدليل المذكور بل احد شقي الترديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور

فان احد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت
بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر
ثم اعلم ان الاله الحقيقي ما سواه لو لم يكن واجبا وان لم يكن الها للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات
بان يكون الها قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن الحد تابى الممكن عليه واما ان قادر واجب
اخر فلا يوجب نقصانا ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجبه
اعتبار الاخلق والاولى وخبر المخبر الصادق المصدق بالمعجزة والله اعلم ونسأله الطريق الاقوم
لما فيه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم
مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية
واما مطلقا فلا فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال قوله المستلزم للمحال اما
صفة التمانع او الامكان فيكون محالا اورد عليه ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للمحال وهو
عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم
عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للمحال محال
معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال واعلم ان قوله في هذه الشارة الى ان جعل الاية اشارة
الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما اخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله
فان قلت لم وجب الامران قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب
والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجادل وطراد وهذا كلامه والاية احتمال
اخر وهو ان يكون صوابا على المهدي به تمهيدا ما سابقا وهو انما البيان فساد الشرك وصلاح
التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسد السماء والارض بشوم الشرك
وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك والملازمة عادية
فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان امس فلم جعلت الحجة اقناعية قلت
العاديات تفيد اليقين في الشاهد اما في الغائب فافادته لقياسه على الشاهد فلهذا تطرق
الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين انما تفيده اذا كانت دائمة
ولعلا بعضهم على بعض في سورة المؤمن وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما
خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لانفرد

كل

كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخر
ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا
اثرا لتمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء والا فان اريد
الفساد بالفعل اي خروجها عن هذا النظام المشاهد اي ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه
انما يرده وقس الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارئ لان التمانع
والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلال فهو المراد في الحجة الاقناعية
لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلهذا لم يتعرض له وان اريد
امكان الفساد انه يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظ عنه والا لعجز مريد الفساد
فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر
الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي
فان قلت المنع طلب الدليل لا نفيه قلت المقام مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص
شاهدة الترقي عن المبالغة في تقوية المنع بنفي الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وفي
دليلا على امكان الفساد امكانها لا يقال الملازمة قطعية يمكن ان تقرر باحد وجهين احدهما انه لو فرض صانعان
لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم
انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما
فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع ودفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القران عليه لانه
اعلى من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن رفع منعه وان لم يكن المنع مضرا على انه يرد منع الملازمة
حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الاية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله
على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى
لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب مبني على الاستدلال على عدم
التكون بالفعل والعلاوة جواب مبني على حمله على اي معنى شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان
التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى
عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد
ان يدفع العلاوة باختيار الشق الثاني قيل يمكن ان يحمل الفساد على عدم التكون ان يقال الملازمة

قطعية لانه لوتعدد الواجب لم يمكن العالم والا امكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا
يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدم الجواز لكونه واجبا فان قيل مقتضى
كلامه انه يريد ان نظم الاية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او اقناعي فالمباحث السابقة
بمعزل عن التحصيل وحينئذ محصل الجواب ان نظم الاية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت
انه يمكن حمل الاية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الاية لا تدل الا
على انتفاء الالهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزبدة الجواب ان الانتفاء في الماضي
يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لا يصلح ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت
ولا تتبع الا الدليل وقوله فلا يفيد الا الدلالة على ان اه الاولى فلا يفيد الا ان اه وقوله ثم بحسب
اصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قال الاصل بجملة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح فجعل
استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على ان استعمال منطقي
ورده المحقق الشريف بانه لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا
من اللغة الا ان الاشيع هو الاول هذا تصريح بما علم التزاما لم يرد الالتزام المنطقي بل ما يشمل
فيه وينبغي بيان نكتة له الا ان يقال ترك لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها
ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ويمكن ان يقال
لكن فائدة ذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة
دون الافادة وكانه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب
من اقامة البرهان على القدم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر كما عرفت انه المرجح وجعل تعريف
المسند لقصر على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على دعوى
المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد
العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازمه تعالى فلا مانع لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشترك بجميع
صفات الكمال نعم ظهر دليل اخر على انه القديم وهو ان هذا الذات لا يكون الا قديما وثبوت وحدته ايضا يدل على قدم
والالكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتامل وقوله اذ لو كان اي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده
من غيره ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثا لجميع ما سواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لا نفك عن مقتضى ذاته
وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان فان نتيجة مجرد كون الواجب قديما لكان من

بقيل

الهامش

...

من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم
واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين وما يقال انه الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين
مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن ينافي ذكر من قول التبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام
من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايرا للاخر نظرا لجواز ان يكون
صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق اي
النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
ولا في تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته
لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا ان تنزل من القول بان المحوج
هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل
وجود الذوات القديمة او انما المستحيل تعدد الذات القديمة تصريح بان الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته اقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على
اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس اما تحرير الاول بان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب
لحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة
من اقتضاء موصوفه لوجوده واشتغال به وضع احدهما مكان الاخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها
حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب بنعم ويظهر امر التلبيس واما تحرير الثاني
فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا
وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود
العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته
في الكلام ايجاز اي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على
هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته اه ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية
لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا
انه امر موجود حتى اوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات
ايضا لجريان الدليل في نفي القدم ايضا فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يختص بوجوبها قلت
قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة
واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقيا ببقاء هو غيره

جمل وجوده صح

فيه ان قوله بعضهم ان تفصيل للنزاع والمراد بالبعض هو الاشاعرة

اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء
كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء
اللفظ زيادة مبدا الاشتقاق   وهذا كلام في غاية الصعوبة اي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة
فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم
بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا المرزوم مخالفتهم فالاجتهاد في دفع القول
بالوجوب لذاته كالا لتجاش السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال اوجه لقوله والقول بامكان الصفات
في بيان صعوبة القول لوجوبها فقال في توجيهه ما شاء ولك ان تجعل قوله وهذا كلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام
في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فانه زعموا انسب بهذا المعنى
وكانه جرا القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات
واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسياتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في
تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها   الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد اجرى
عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت
الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تاخير
الحيوة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث اخر فيها اثبات الحيوة عن اثباتهما
لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان
على الحيوة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه
لان تعريفها لا يغني عن تعريف مباديها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبداه اذ حمل المشتق على المشتق لا يفيد اتحاد مباديها
كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك   لان بداهة العقل جارية نوقش في شهادة العقل لثبوت السمع
والبصر للاتقان في الافعال ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال
على طبق طلب الحاجات يدل على السمع وقوله على ان اضدادها نقايص انما يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الاضداد ومنع بان الهواء
خال عن الالوان والطعوم كلها وقوله وايضا قد ورد الشرع اه لاحكام الدليل المذكور بانه مؤيد بالسمع فلا يحوم حوله
تهمة تلبيس الوهم ولا يرد عليه جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع اذ لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لم يكن
الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في صحته ليس من الهي لانا نقول ثبت المعجزة انه من الله وجعل الكلام مما يتوقف
عليه الشرع لا يصح انه كثيرا ما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام ان ثبوت شرع نبينا عليه
السلام بالكلام لانه مستند الى القران   ليس بعرض لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا وعلم ليتفت

الى

الى هنا اعتمادا على تنبه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته
تقديره والواجب يقوم بذاته دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فينعكس
النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح
في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك اقرب منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن
عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين
ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث
ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور
في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا يقال لصفاته اعراض
فيكون ممكنا فيكون من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم   وانه يمتنع بقاؤه تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا
فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني معناه ان هذا الدليل مبني على ان اه اما الملازمة فمبنية
على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده ولما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله
والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا احقق وما تبعه من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا
على وجوده انه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا يبطل الا الكلام
فمن قال هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا
وهو ممنوع ايضا لم يزد على الشرح شيئا   والحق ان البقاء استمرار الوجود قال الشارح الاصفهاني للطوالع
البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل
الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا فلا يخفى ان تعريف البقاء
على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان
الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان
الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود   وان القيام هو الاختصاص
الناعت كما في اوصاف الباري يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة
ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرف ان من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه وقوله
ثم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يجوز ان المراد تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية

والمفتر بطلانه انه لوكان جسما لكان مركبا ومتحيزا واللازم باطل اما الملازمة فلان كل جسم مركب من اجزاء
عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الجواهر الفردة او الهيولى والصورة ومقدارية هي الابعاض واما
التحيز فهو من لوازم الجسم واما بطلان اللازم فلان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وايضا كل متحيز يحتاج
الى الحيز فيكون ممكنا ايضا فلا شيء من الممكن الحادث بواجب وفي بطلان كونه جسما وجوه اخر مذكورة في المطولات

لا تختلف بالاضافات وان السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا يقبل
الاشتداد والنقص   ولا جسم في المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اي موجود وآخرون
قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم
ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء   اما عندنا ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظ
لا يجري فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله واما عندنا وحمل قوله
ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح مجملا لهذا التفصيل
لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل والدليل الثاني على
نفي الجوهرية عندنا انما يتم لو لم يكن جوهرا لا يكون جزء جسم وصح ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل
ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون
جزء الجسم والا لزم تكثر الواجب جدا والترجيح بلا مرجح وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى
والا لكان في غاية الحقارة يرده ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة في جنب اثار العظيم اما
لو كان الصغر مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان غاية في العظم   واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا في موضوع اه يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى اخر فانه له
معنيان عندهم يستفاد احدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لا في موضوع بمجرد الكان او متحيزا والاخر
من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظ من تقسيم الممكن الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع
المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فقوله لكنهم جعلوه اه ناظر الى
المعنى الثاني بامرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله واراد به الماهية الممكنة الى اخر على انه يغني ان
الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه اخر لان وجود الواجب عين
ذاته عندهم وليس عنده ماهية ووجود وقوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ فيه اشارة الى
معنيين اخرين للجسم والجوهر لا يمتنع ثبوتهما له تعالى وكان ان المنع عن وصف الباري بهما من حيث التوقيف
وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لا ينبغي الاكتفاء فيما يتبادر على معنى
هو مذهب المتكلمين بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله و
الممكن اشارة الى مذهب الحكيم   قلنا بالاجماع اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود
فان قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله   والموجود لازم للواجب لا اختصاص
له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة فالاولى والموجود لازم لها الا ان يقال المراد

بالواجب

بالواجب مفهوم لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة ثم يكفي ان
يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه
معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه   وفيه نظر من وجوه
الاول منع الترادف والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب وان سلم
التساوي فيهما اعم من انه وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب
والقديم مترادفين او الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا والثالث منع كفاية
التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف اخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود
لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على انه
ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الا ما ذكر
اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات
ولا مصور اي ذي صورة اه تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر
واللابن لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال اراد بهذا التفسير
التنبيه على ان ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأتى من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير
بل المراد نفي الصورة فاحفظ ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز ان يجعل صيغ المجهول باقية على طباعها
ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء
نفي لها مطلقا وقوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها اه دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت
الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كغافل قال لا حاجة الى
قوله تحصل لها اه وما اعتذر به من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان
الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر اشد من الجرم بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه
تحصل للسطح ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا ان يقال الدليل مبني
على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض   ولا محدود اي ذي حدود نهاية
يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط   ولا معدود ولا يخفى
انه تحرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله اي ذي عدد وكثرة اه تفسير لقوله ولا محدود
ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب   ولا متبعض اه نفي التبعض والتجزي والتركب
باول الواحد وكان الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشيء الواحد والبدء

والرجل واليمين اليه تعالى وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل
وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى ما منه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض
كونه مضافا اليه للبعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض
نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار
اصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولا متركبا لكان افيد وكان الاولى
تقديم قوله وما لا اجزاء له على قوله لا في كل لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي
بعد نفي كونه محدودا ومحدودا مستغنى عنه   اي المجانسة للاشياء يعني المراد بالمائية
المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس
بل بما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان
يقال اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس نفي ان قوله لان معنى قولنا بيان
لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان نفي الوصف بالمائية
لانه لا حاجة اليه بعد قوله اي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الواجب لا تقتضي
التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء يوجب تمايزها
بفصول مقومة فيقتضي مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم وبهذا التوجيه عرفت ان قوله التمايز
عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى
بعن بل التميز فلا تهمل التميز والا وما ان يحمل قوله ولا بالمائية انه لا يسأل عنه بما لانه للسؤال
عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة
وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال
عنه بما والتمسك بكون ما هو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب ادب المقام
لانه ليس هنا يستدعي فضلا وايضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال
عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه ولاثبات بطلان التركيب العقلي
لا يسع المقام   ولا بالكيفية في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية
وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب

للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا
فلا وجه لتخصيص المنفي الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب
الا ان يدعى ان اللذة ايضا من توابع المزاج والتركيب   ولا يتمكن في مكان انما ذكر قوله في مكان
مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين
عنه كل مكان سوى المكان العلوي او نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فانه نفيه كذلك
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق يسمونه المكان قدم المتوهم
لانه مذهب المتكلمين وهو لا يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور ويجوز جعله صفة
للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير
المكان في اثناء تفسير التمكن وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتمكن هو البعد
لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تاويله بان المراد كون الشيء
بحيث ينفذ بعده في بعد اخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد اخر
لكان اقرب الى التاويل فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على ما ليس بتمكن امحالة لا يصدق
على نفوذ بعد الجسم في بعد اخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه   جسم صح
مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ
ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى
نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين
وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ
بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي
ونفوذ البعد ح بمعنى مماسة السطحين بتمامها واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه
باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم
والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد
له يجمع جميع المعاني   والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بالخلاء
لا خلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح ان يقول والبعد
هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال
تاويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند ارباب السطح

فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من افراده فتأمل ثم التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق
ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الموجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول
بالخلاء اعم من القول به محققا او موهوما اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فمكان
الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيرا عن النزول
كان مكانا له وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص من المتمكن بخلاف المكان على التفاسير السابقة فانه
لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايضا
قلنا المتمكن اخص من المتحيز فلو نفي التحيز لكان انفع وقوله لان الحيز يفيد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز
لا في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق
والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز اعم من المكان عند الحكماء حتى لا يجعلون الجوهر الفرد متمكنا
بل متحيزا لم نجده الا في كلام الشارح واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان فيلزم قدم
الحيز هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث
باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث واما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادث
يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا للتحيزات
وايضا اما ان يساوي الجزء قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا
فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على
تناهي الابعاد والاجزاء يساوي الحيز الغير المتناهي فيلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي
يجوز ان يكون انقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل
لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد اولا فالمبني على التناهي تقرير
الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد
يلزم التناهي على تقدير الزيادة ايضا ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر لان المساواة والزيادة
والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة فلا كان
فيما بينهم نفي المكان والجهة معا المشار اليه نكتة ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث
لان نفي المكان انما يستلزمه لو كانت الجهة حد المكان او نفسه اما لو كانت حد الحيز الاعم من المكان
او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان فان الجاري

على الشيء

على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى
جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربة فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم
تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما
وجوده غير قار متدرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى
زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث
اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود فيفرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان
وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه
لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري
على صفاته القديمة وقوله لان الزمان عند ناي على مذهب الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم
يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا للشيء عند احد
ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو
عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه وانما وقعهم فيه عدم الفرق بين
الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عني مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار الحركة
الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم
فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على
ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فانه ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك
الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلثة اخرى لكمال ضعفها
وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وانه الفلك الاعظم وانه حركة الفلك
الاعظم واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعرة او الحكيم
اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان
بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة ولك ان تقول ليس الزمان الا معنى واحد
والاختلاف بين الفريقين في تعيينه فصار الحق الواجب في باب التنزيه الطرف
متعلق بالواجب او بالحق والواجب في كل بمعنى وصف التنزيه او واجب المبالغة فيه والمشبهة
قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات والمجسمة غلاتهم الصرف على التجسيم
الصرف واما غير غلاتهم من المشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم

ولا الاعضاء والجوارح وسائر فرق الضلالة بعد الشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل
على ان احدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بالبلغ وجه الابلغ بالنسبة لما عدم التفصيل
والتوضيح الابلغ من كل وجه اذلا وجه له والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي
والمحدود والمتناهي والتصريح بما علم ضمنا وجه اخر سوى ماذكره وهو شمول الخطاب للضمنا
من العوام فان جمع العقائد لحفظهم لاعلى ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض
بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه اه قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا
اجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع
ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهام المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه
تعالى مع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره في نظيره وقدم
ضعف دلالة قولهم عليه وكذا في قوله وان الواجب لو تركب اه تطويل المسافة لان التركب يستلزم
النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفة الكمال اولا على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات
الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه من تعدد موصوفات
صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان
وقوله وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه
من التصوير والتكييف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات
نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وانتفاء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة
المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصائه معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط
القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر
والدخول تحت قدرة الغير ايضا ممنوع لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات واما منع كونه حادثا
بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم وكون
مثل العلم والقدرة من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص وكون
الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها
عنه واعلم ان قوله لا دلالة على ثبوتها لها معناه لا دلالة على ثبوتها للمحدثات وقوله للمحدثات
خبر لا صلة الثبوت والا لبقي لا بلا خبر وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على
ما ذهب اليه المشايخ واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا يدخل في عدم الابتناء

وقوله بخلاف مثل العلم والقدرة اه جواب عن مناقضة مقدرة تقريرها ان ما ذكرتموه من لزوم الافتقار والحدوث على تقدير
وجود المخصص ولزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم المخصص بناء على الاستواء في عدم دلالة المحدثات مشترك الورود بين كونه انها
الواجب ذا صورة وشكل وكيفية وبين كونه متصفا بصفاته الذاتية دون اضدادها فانه لا دلالة للمحدثات على صفة واضدادها ... الواجب
منع ورود في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها بانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها له ... على العالم ... هذا النمط
البديع لا يكون بدون العلم والقدرة ونحوها واما اضدادها فهي صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها للمحدثات بل لها دلالة على انتفائها ...

ايمانها عقايد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة في الجهة وبالتمكن اذ كل ما له جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكره نفي الجهة فليس احتجاج
المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به الا بالاشتمال
التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور وفيه بحث لان ما له جهة يجوز ان يكون متحيزا لا متمكنا والتركيب
والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا والا وجب ان يقول والتشبيه
لان من النصوص ان الله تعالى خلق ادم على صورته وبان كل موجودين فرضا لا بد
ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا عنه بحيث يحل بينهما ثالث وقوله وانه لا ينفي المماسة
تعالى ليس حالا واما محلا للعالم لا نفي بنفي المماسة حتى يثبت كونه منفصلا الا ان يراد بالمماسة المماسة
بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في الجملة
في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية
بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء وقوله ليكون جسما او جزء جسم يتجه عليه اولا ان
مخالفهم يدعي انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب
ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق والا ان يكون
ذا مقدار حتى يكون متناهيا ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال
والانفصال يقتضي التحيز فتقصر المسافة ان يقول كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما
متصلا بالاخر او منفصلا وعلى كل تقدير يجب ان يكونا متحيزين كما في المواقف والوهم
المحض ما لم يخالطه اصلاح العقل والضبع العضد كلها او وسطها او ابطها او الابط الى نصف
العضد من اعلاها كذا في القاموس ولا يشبهه اي لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة
ولم يتركها على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان
نفي المماثلة افاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف وباب التنزيه
وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما
وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته
تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق
عليه واستدل عليه في المواقف بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية
فيلزم التركيب ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين

غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر
مما ورد عليه انه يقتضي رفع الاثنينية فلا يكون المماثلة بين الشيئين واجيب بان المراد به
احدهما مسد الآخر سد احدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها
الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى بان علمه
وقدرته اجل واعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج
في الوصف بهما الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح
دفع الايراد بان المراد بسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه

قال في البداية العلم منا موجود اي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد
اشار المانطق الى الاشتباه فيه بقوله فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه وقوله وقديما او واجب
الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفات الله تعالى وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه
من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان
المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من ان
المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه
تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة معنى
لغوي ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى
الله عليه وسلم دليل ثان على فساد قول بعض الاشاعرة اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا
دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر ان لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة في الموافقة في المال
والظاهر ان المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين
الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية ايضا وقوله والا اي وان لم يكن مراد الاشعري
هنا ولم يحمل البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله
وعلى هذا ينبغي ان يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعري من غير تعلق له بحمل كلام البداية
ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا يندفع لزوم رفع التعدد

ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء هذا بظاهره تنزيه لعلمه وقدرته عن النقصان ففي قوله
لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقصان نقص في علمه وقدرته ولكن الحق جعله تنزيها له تعالى
عن الجهل

عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارج عن
القدرة ومسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء
من الاقسام الثلثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار
بدون العلم فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمتنع تعلق العلم به
فلا يكون الجهل به نقصا كما ان العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء ويرد على عدم خروج ممكن
عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته
شيء لا يخرج عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر ولكنه لم يتعرض له لانه لا مخالف فيه وقوله
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة التنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم
وشمول القدرة ولم يقل الا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبأ بهم ومخالفة
الفلاسفة في القدرة مطلقا لا في الشرح واصلا ان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح
بها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب وكان حمل القدرة على المعنى
المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية
الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم الجزئيات على ما
كان في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة
للتصور والتصديق والمشهور من الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات
وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة
فيها وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العالم والمعلوم وهو منقوض
بعلم كل احد بنفسه ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد اما طاعة او معصية او سفه
او عيب تعالى عن جميع ذلك ودفع بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد
بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تبارك
وتعالى باعتبار الخلق تأمل ولله صفات قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا
صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة
الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع
والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات
من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء [illegible] ثبوتها ثبوت مباديها

فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق
العالم عليه دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم
وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الآتية ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضا وكانه
لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت انه عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات
الا في ثبوت الصفات الثمانية واراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق
فكانه قال يدل على صفة زائدة على ذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم
وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسره سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير
زائد يشعر بان كلا يدل على زائد اخر كما صرح به بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة والاولى
ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعى ان يكون مفهوم
الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري
وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم
تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات
موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم والكلام فيها والكلام
في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود   لا كما زعم المعتزلة
انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم عن اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وهذا
من العجائب فان الاطلاق في القران اكثر من ان يحصى فكيف ينكر وقوله الى غير ذلك لا يتم على
الاطلاق فان جمهورهم اثبتوا صفة الحيوة والارادة فيصعب عليه نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت
القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز ان لا يقال العلم عين ذاته بل يقال لما اطلق العالم عليه تع
ولا يصح اثبات صفة العلم له تع حمل على ما يلزم العلم ويكون اثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحي
والرحيم ونحوهما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة
وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته لا مستند له
لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون
العلم عين القدرة الى غير ذلك   وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته حيث ورد اطلاق
العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة   وكل

صدور

صدور الافعال المتقنة اه لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودتين فيرشد
ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه ثم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب
قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة
موجودة قائمة بالفاعل   وكون الواجب غير قائم بذاته فان قلت كون العلم عين الذات
ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادرا عالما صانعا معبودا للخلق وان كان بصيرورة
الذات علما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب ان يقال او كون الواجب غير قائم بذاته قلت
كون الشيء عين الشيء قد يكون بصيرورة احدهما الاخر وعينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون
بكون الاثنين متحدا من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها ان يكون
لازم كل منها لازما للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم
القيام بالذات لازم العلم   ازلية لا كما زعم الكرامية هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر
الكاف وهو الذي قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف من الحاشية
وارجو ان يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى ادم عليهما السلام ويستفاد
من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة
بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتاخير ايضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد
وضع الدعوى ثم كون قوله بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء [illegible] الا ما يقوم به يستدعى ان يتصل بقوله صفات وكان قوله قائمة بذاته لرد زعم المعتزلة
في الكلام لرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل وقوله ولكن مرادهم المغايرة الى ان الرد
ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم لو
عدوا من صفاته انهم ينكرون كونه صفة   ولما تمسك المعتزلة قد عرفت ان هذا التمسك
لا يتاتى لجمهورهم وقوله الى الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله او اكثر اشارة الى الصفات اخر اختلف فيها
من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى
ان الاولى ان يقول الى السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب او يقتصر على قوله فما الى
الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وكذا قوله اشار الى الجواب الا ان العبارة غير واضحة في الجواب
لكن لما قيل ان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد
اقتصر المص على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا

اذ ليست متغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الصفات الاخرى
لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو
ولا غيره فيلزم بطريق الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى
غيرها لكانت بالنسبة الى الذات كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض
الاخر من الجواب لكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين
المذكورين او لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو ولا الا مدخل له في الجواب
فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله ولذا ذكر قوله لا هو ولا لا مدخل في الجواب نظر لانه لو لم
يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالعينية والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
ابطال التوحيد وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحيوة صانعا وكون
الصفة ذاتا ومعبودا للخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات
المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره ولانه يكون مقتضيا الذكر لا هو بلا خفاء   والنصارى وان لم   اما على ما ذكره ان فلا وجه لذكر لا هو بلا خفاء
يصرحوا بحمل كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم
وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا او كان يعلم لزوم كفره عالما به فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي ان
يكفروا ما لم يلتزموا فعلم ان تكفيرهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلثة
ولا حاجة الى الجواب بان اية تكفيرهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف التكفير على الالتزام ولا يخفى انه كما
لزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث
فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض
والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم
بذاته وله ثلثة اقانيم وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده
او لانها اصول الالوهية وانما اثبتوا القدماء الثلثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات
ما لم تؤخذ مع الثلثة لا يستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصارى الى ان الصفة عين
الذات لا يرد عليه انه لا يلايمه جعل القدماء ثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم
يرد عليه انه لا يصح ح لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات   تجويز الانفكاك والانتقال
فكانت ذوات فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجويز انتقال الاخرين حتى يثبت ذوات
متغايرة الا ان يقال تجويز الانتقال في اقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الاخرين على انه بانتقال

اقنوم

قال الشارح المحقق ولقائل ان يمنع توقف التعدد اه قد عرفت ان محصل ما ذكره المعتزلة في معرض التمسك انه لو كانت الصفات موجودة لزم بطلان التوحيد واللازم باطل وان في دليل الملازمة ثلث مقدمات احديها استلزام وجودها مغايرتها للذات وثانيتها استلزام المغايرة للتعدد وثالثتها استلزام التعدد بطلان التوحيد ويمنع كل واحدة منها يحصل منع الملازمة والشارح المحقق قد حمل كلام المص على منع المقدمة الاولى اعني استلزام وجود الصفات مغايرتها للذات وجعل سند هذا المنع جواز ان لا يكون الصفات على تقدير وجودها غير الذات ويمكن الانفكاك عنها وهذا المنع يستلزم منع الملازمة بين وجود الصفات وبين بطلان التوحيد فكانه قال لا نسلم انه يلزم من وجود الصفات بطلان التوحيد وانما يلزم ذلك لو كانت الصفات الموجودة مغايرة للذات بمعنى جواز الانفكاك عنها وهو ممنوع لم لا يجوز ان لا تكون مغايرة لها وممكنة الانفكاك عنها فاذا لم تكن مغايرة لها لم يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء لانه موقوف على المغايرة واذا لم يلزم تكثر القدماء لم يلزم بطلان التوحيد فيكون حاصل منع توقف التعدد على المغايرة الاصطلاحية

اقنوم العلم يتعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلثة   ولقائل ان يمنع توقف التعدد
والتكثر على التغاير وفيه نظر اما اولا فلما قيل ان المدعى لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه
منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن
دفعه بانه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقا و
حاصله ان القدماء المتغايرة لا يلزم النصارى لان الانفكاك لم يصح على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا
لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس   الاشكال
الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل على انه الزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض
عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا
قوله بعد هذا فان قيل هذا في الطرد للنقيضين اه واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء
القول بتعدد الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد
على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو ابطل توقف التكثر
على التغاير لكان موجها   للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك
متعددة يناقش فيه اولا بان الوحدة ليست من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها
جزء من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة
لا من خمستين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب
الاعداد تغليب او بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددا وبانه
جعل الواحد والاثنين والثلثة متعددة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة
مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو الواحد من الاثنين والثلثة الى غير ذلك
وايضا لا يتصور نزاع اه يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض للبديهة
فالاولى فيه اشارة الى اولوية ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير   والاجزاء
على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاته لا يقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو
غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية ادب الشارح وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها
بل كما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات
الواجب وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو ما ذكره يكاد لا يساعده
عبارته لان ضمير لذاته الى الموصوف في الواجب فكان حمله عليه بجعله واجبا لذاته حمل

[illegible]

قال الشارح المحقق فليس كل قديم الها اه هذا فذلكة لما سبق وحاصله ان الممتنع الثابت امتناعه بالبرهان انما هو تعدد القدماء
الالهة فكل ما يستلزم تعدد الالهة لا يدل البرهان على امتناعه فلا يدل البرهان على امتناع تعدد القدماء وانما يدل عليه لو تلازم
وجود القدماء ووجود الالهة وقد عرفت انه لا يستلزمه

الصفات عليه بجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته انه هو لذاته
تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متعسف في التاويل
وفي قوله والاستحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختارا ولذا
حكم بان كل ممكن حادث ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي
الصفات لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعوبة
له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا
وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المشيئة
والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام فان قيل هذا
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقيض العين
لا بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى
السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها وثانيهما ان فسلب هو عن
الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته
وهو سلب سلب هو فيجتمع سلب هو وسلب سلب هو لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره
في الظاهر رفع النقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما لو كانت معدولة
فلا لان الظاهر من لا هو ولا غيره العدول كان الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين
وهو لا هو ولا غيره ان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعهما لان المفهوم من الشيء
ان لم يكن هو المفهوم من الاخر الظاهر فيه فان الشيء ان لم يكن هو الاخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع
بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد الواجب وتعدد غيره من القدماء قلنا قد فسروا
الغيرية اه وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل ادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ
يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغير هنا فرد اخر من نوعه
والا لزم ان لا يغاير ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل
اتفاقا كما سيجيء فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال هذا البيان
يستدعي ان لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول
وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود او الحيز وفيه انه لو كان كذلك
لم يقتصروا في الاستدلال على ما ذكروا بل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما
في الحيز

في الحيز لامتناع الحيز عليهما ويعتذر بانه ترك التعرض لظهوره ثم نقول لو تم ما ذكر لزم ان لا يمتنع
تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته وتمتنع
انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الاخر وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين يقتضيهما الواحد عن الاخر
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها نقص منها
فعدمها عدمه اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحد ما اي واحد كان واما
في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان وجود
الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد
التحقق في نفس الامر بمعنى ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما
لانهما ليسا موجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور لا يقال
فيه بحث من وجهين احدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة
المعينة فبطلانه بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء
والصفات المحدثة في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات لانا نقول المراد
امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان
اوردوا انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على ان
الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين لانهم ان ارادوا
صحة الانفكاك من الجانبين لا يقال الترديد قبيح لانه تقرر من قولهم بخلاف الصفة المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء
بجانب واحد لانا نقول كلامه متمايل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونه يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد
وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل اي غير الجزء الاخير وايضا يلزم
عدم مغايرة العرض اللازم بمحله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة
لا يتم مع قيام دليل اثيم عليه فلا يسمع من غير ابطال وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف
يجوز الذات بدونها لا يقال المراد امكان تصور كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض
يعني ان المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الاخر ولم يبال عدم امكان وجود الذات
بدون الصفة لان موقوف الحاصل متعلقة اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجود

بدونها او للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة
لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء
عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصريحا بما اشبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون
العشرة بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان
ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءا له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات
والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الان
لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم وفيهم من قوله فانه يشترط
الاتحاد بينهما الى ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة للافادة مع ان صحة الحمل
متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف للافادة فعليه ان يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال
الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا ان الافادة
تتوقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل
الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين
فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك
قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة
وايضا هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم
فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه يعني لانه من العشرة
والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد
الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيرا ما
يروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل
لكان كون العشرة بدون الواحد فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق
الا بتحمل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة
الى انه لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك
من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى ان كون
الجزء

الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته
لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من مغايرة
الواحد للعشرة مغايرته لنفسه يظهر ضعف ما قررناه لك فاحسن التأمل
وهي صفة ازلية تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويل بارجاعه
الى صفة العلم واخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية
في قوله وله صفات ازلية وذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة
المعلوم على العلم بمعنى الصفة الموجودة ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري
لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله والمأخوذ في التعريف مطلق العلوم
وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقا وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا ان
يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا
فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه ازلي
تعلقه بما يجب ان يعلم في الازل ايضا ازلي اذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث
باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر
العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم
اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمها على الحياة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات
عند تعلقها بها هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند
مثبته لانه يتمسك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة
بها يؤثر في المقدور فيأول بان التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله
صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث
وصحة التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية والنزاع في ان التعلق ازلي
او حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلق حادثا وقت وجود المقدور
وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والكلام لهذا المذهب
ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها وهي صفة ازلية توجب صحة العلم
لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كان نفس صحة العلم
والقدرة لكان وصفه تعالى بالحي هو صفة بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح

العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئا
منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل يوجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي
ماذكره في تعيين الحيوة وليس المقصود استيفاء ما توجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت
واورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير اية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحيوة بصحة العلم والقدرة
على غير حيوة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بان تفسير حيوة الواجب والا فتفسير حيوة غيره
باعتدال المزاج النوعي او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرهما لانه يصدق على غير حيوة
تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فلكل
عدم العلم لا مع صحته لمانع والقوة وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف واذن
الشرع باطلاقه على القوي العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان
القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم لي الكلام في انها صفة
موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته اذ امر اعتباري ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر
الصفات في الثمانية والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات ليس مقتصرا في بيان صفة السمع
على هذا القدر بل له تتمة وهي قوله فيدرك ادراكا تاما اه فانه من تتمة بيان السمع والبصر الا محدث البصر
يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا
ينكشف المسموع به انكشافا تاما ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للبصير والسميع
حالة اتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار
نعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الا
والكعبي وابو الحسين البصري يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما اتم من الاخر
ولا يخفى ان اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات
ولا مندوحة عن اثباتها تحرزا عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى
كف عن البحث عنها وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل
لان العلم بهما على سبيل التخيل بغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى وفيه ان ذلك ما
دام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى ثابتة قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه
تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس واما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل
للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس بمعنى ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه

في

تعالى باي صفة ولا يبعد ان يقال جعلوه مدركا بصفة تدرك بها ذلك المحسوس انه متعلق به فالمراد بصفة
تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله ولا على سبيل
التوهم في موقعه ومما اشكل علي وارجو من الله ان يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب انه لا يجب ادراك
المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا انه اجرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة
نعم هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه بالسمع فلم لا يجوز
ان يكون الصفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر او السمع ولا استدلال بورود السميع والبصير
لانه لا يوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى ولعل ان ذلك القيام مستند الى
صفتين او الى واحدة فلا ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات لا يخفى ان تعلق
علمه تعالى بالمعلومات ازلي وتعلق قدرته تعالى يجوز ان يكون ازليا واما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد
وجود المسموع والمبصر فما يوهم قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على
حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد انه
لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق
حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى بالموجود الازلي تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلي
وتعلق بعده وهو حادث وهما عبارتان اي كل منهما عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع وكانه اراد بذكر الحي الاشارة الى انه لا بد لها من الحيوة
لكن لا حاجة لتخصيصها بالارادة والمشية لان ما سوى الحيوة كذلك ولا للتخصيص بالحيوة اذ لا بد من العلم
ايضا ولا الاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله احد المقدورين وقوله مع استواء نسبة
القدرة الى الكل زائد على التعريف لاشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من ان يضم اليه
استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة
التكوين غير مسلم عند مثبته بل يثبته بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين
واستواء نسبة العلم ايضا واضح فلو ضم اليه لا يستغني عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ووجه
ماذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع بعينه للوقوع
وبعينه للوقوع لمرجح واورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه والكلام في قوله مع استواء نسبة
الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل
من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل واجيب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة

ان العلم بهما لا قد يكون بغيبتهما عن الحس

فيقصد من الحضور

العقل الحاكم بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان
لا يريد احد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح   وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم رد
الحدوث لجعلها من الصفات الازلية ورد ... لعدها من صفات لا هو ولا غيره والصفات القديمة
لا يوصف به ورد كونها امرا بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام
ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون المجبر قادرا الاتصافه بتلك السلوب لان المجبر في افعاله
مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولانه كيف يكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى
الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المشية فلتكن هي المرجحة وما ذكره ان ارادته تعالى
فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل
غيره وما ذكر ان ارادته فعل غيره انه امر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا
في المواقف ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته
بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما لا يدخل تحت قدرته
وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه
هذا الاستدلال فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق
لا محصل لكلامه   وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق وكذا العدول عن لفظ
الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق   هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى
بالقران المركب من الحروف وصف القران بالمركب من الحروف تصريحا بما اريد من القران من اللفظ لا
لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقران بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقران خص الكلام به وظاهر كلامهم ان الصفة الازلية هي
المعاني القرانية المعبر عنها بالالفاظ القران وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالها ليست قائمة
بذاته تعالى بل القائم العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما
قيل او الى صفة القدرة لا يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا ينكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال على
الماء ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا نعرف كيف قام بذاته   وذلك ان كل من يامر وينهى
ويخبر كانه ذكر الثلثة على سبيل التمثيل والا فالقران لا ينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه
تعالى خمسة اقسام بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى لانه
يوجب نفي الاستفهام ايضا مندفع بان القران نزل على لسان العباد   ثم يدل عليه بالعبارة

او الكتابة

او الكتابة او الاشارة لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر او الامر او الناهي بالكتابة بل بعبارة افادها
الكتابة   وهو غير العلم اي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة ولذا
اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة
الكلام مطلقا للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المغايرة
في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهة لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد
انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايسة لا يقال جرى على ان النهي هو كف الطلب
فالنهي ايضا كالامر في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكره وينهى
وفيه ما فيه تامل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم المطابق لا للعلم المطلق اذ كل
عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس
الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة
الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله في صورة
الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام
الذي ثبت في شانه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس
اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة ان لا يبقى
لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التاويل مجال نعم ما اورد على ما استدل
على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي ويجري
مثله في الاخبار عما لا يعلم من انه ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر من غير حقيقته على انه يرد انه لولا
ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يامره بما لا يريد لئلا يمتثل فيعذر لانه لا
انتهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق
ارادته   اي زورت في نفسي مقالة اي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال
به وبقول صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس   والدليل
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف
ينعقد الاجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع
الامة على انه متكلم فقوله انه متكلم معمول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما ياتي
في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء

انه متكلم وامعنى له سوى انه متصف بالكلام على ان المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم واما ثانيا
فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشـ في التلويح ثبوت الشرع
يتوقف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وقد سبق في الشرح ايضا في شرح قول المص
الحى القادر السميع العليم ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق
النبى عليه الصلوة والسلام لان مبناه قوله لا تجتمع امتى على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل
على المعجزة سواء كان كلاما او غيره وتواتر النقل عن الانبياء والنبى واجب الصدق سيما
وقد بلغ خبرهم حد التواتر لا يقال لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا لانا نقول
الخصم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية
الغير الازلية به تعالى فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية بظاهره متفرع على قوله والدليل على
ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة ادلة باقى الصفات ولك ان تجعله فرعا لجميع ما سبق
ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الى اخره يستفاد منه ان الداعى الى تفصيل الكلام في مسئلة
الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسى ونفى
كونه مخلوقا الا ترى انه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر من اثبات
صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة الى التكوين
والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يغنى عن الاخر ولا يخفى لطفه
قوله وفصل الكلام بعض التفصيل ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام ماخذ الاشتقاق
وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم وينكرون استلزامه قيام
الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها ورد عليهم بانه يخالف اللغة والضرورة تدعو اليها
وكلهم ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع
او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالمتكلم ويكون قيامه بالمتكلم
وهما من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر ضرورة امتناع قيام الحوادث الا وفي امتناع
قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا ان يراد كونه من ضروريات الدين ضرورة انها
اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقضى حادث لانقضائه والمسبوق به
كذلك لانه مسبوق به والرد على الحنابلة ظاهر واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى فيجوزون
قيام الحادث به تعالى وغاية التوجيه ان يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة

الكرامية موافقة للحنابلة واعلم ان ترتيب القيود في كلام المص على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر
فان كون الشيء صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغنى عن الوصف
بانه ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثة واما ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات
ازلى هو صفة له وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله
ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة الذى هو ترك التكلم فتعريف الكلام
بالسكوت يستلزم الدور هى عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة او الافة اى التحقق
في عدم مطاوعة الالة بل قد يكون بعدم الالة اما بحسب الفطرة او بعارض وضعف الالة لعدم
البلوغ ايضا فطرى فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقا صفة
منافية للسكوت والكلام بالالة لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة لتنزهه عن الالة
وذلك بين فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى يعنى ان هذا الحكم انما يتحقق بناء
على الكلام اللفظى فكلامه على بنائه وليست صلة الصدق وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل
عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمه على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة
منافية للسكوت والافة ولو قال وهذه لكان اظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن
فيه من الكلام النفسى وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي اللفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتامل
وانه تعالى متكلم بها امر ناه مخبر ذكر الثلثة ليس لانحصار الكلام فيها الامر والنهى والخبر على
سبيل التمثيل لانه يكفى للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل
كلامه تعالى خمسة هى الثلثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد
والا فهو منزه عن الاستعلام وقد يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمنى والتحزن ايضا واشار
الشـ بقوله يعنى انها صفة واحدة الى دفع الاستغناء عن قوله وانه متكلم بها بما سبق من ان الشارع
لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
اخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بفناه وابالة وجارحة لان ذلك اليق
التوحيد لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق
الا على قدر الضرورة والاولى ان يقول وادليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما يوجب نفى
[illegible] عليه فلا يستقل بنفى الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف
الاصل لا يصار اليها الا لدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة

قوله فان قيل هذه اقسام للكلام ان معارضة على كون الكلام صفة واحدة في حد نفسها متكثرة عند حدوث تعلقاتها وتقريرها ان ذلك باطل لاستلزامه وجود الجنس بدون انواعه وذلك لان الامر والنهي والخبر ونحو ذلك من الاستفهام والنداء امور متمايزة في حدود انفسها واقسام من الكلام وهو جنس لها والجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه فلو وجد الكلام في الازل بدون ان يوجد هذه الاقسام يلزم ان يوجد الجنس بدون انواعه وهو محال فتعين ان يوجد هذه الاقسام في الازل فلا يكون الكلام صفة واحدة تتكثر الى الامر والخبر ونحوها عند التعلقات الحادثة وقوله قلنا ممنوع اه حاصله منع لقوله والجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه مستندا بانها ليست انواعا حقيقية للكلام حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدون وجودها ايضا فتدبر

يوسف افندي زاده

كل منها في نفسها فالواجب ان يقال ولا دليل على تكثرة منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام لما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو انه تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الاقسام الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل وههنا ابحاث الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث ان توجه السؤال لا يخفى بتقدير كون التعلق غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والتجعل الاقسام انواعا للصفة شخصية مما لا يتقدم عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يوضح منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واحدا في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينتف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا محيص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك هذا لا يشمل امر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة

كان

كان فيهما ايضا اخبارا باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة لما اشتهر انه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لو تم يجعل الامور الخمسة خبرا في الازل وفيما لا يزال ولا يخفى بكونه خبرا في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتمال الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستجل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا اولى من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفاتهم على ما في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام وقوله والاخبار ايضا سفه عند عدم مخاطب والجواب التحقيق عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم في يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي وكما يمكن الجواب بان الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به او يمكن بان الايجاب حين تعلق الامر فيكون الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن وامره ثم يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في امره الى التقدير فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود سفه وانه تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود لانا نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول التنبيه على ان القرآن يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام الله انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق

القرآن على الكلام النفسي والاوجه لاثبات عدم الحدوث لهذا الغرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام
الازلي اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما ذكره الشارح او قصدا الى جرى الكلام
على وفق الحديث او نقول بنه على طريق نفي الحدوث عن القرآن اولا اشارة الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة
لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان
قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شيوعه فيه على عكس
كلام الله قلت وايضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى فهو كافر بالله العظيم قوله
بالله العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالزنديق الاعم
والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة
وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم
خلق القرآن والدليل لم يسبق وربما يجمع على ما سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا
معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع اخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله ما هو
من التأليف يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيف اتفق والتنظيم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة
الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انهما تستدعي التوقف على الاجزاء
فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمحتاج حادث
وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهم وكونه فصيحا يوجب كثرة الاستعمال
والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله
وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقبلية الى التحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق
من انه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات
الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل ايجاد الحروف
والاصوات في محالها من النبي وجبرئيل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لزعم القراءة التي
يتضمنه كلمة الوصل والاظهر ان الضمير الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محال
وان لم يقم تلك المحال متكلمة به حتى يتوهم علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم وكون
المتحرك من قام به الحركة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت الكيفي
في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محل ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم

ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم
من نظائره مثله وتقييد الاعراض بالمخلوقة على اصل المعتزلة من كون العباد خالقة لافعالهم والا فكل عرض مخلوق
له تعالى عند الاشاعرة والاولى ان يقال لصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق
الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده ومن اقوى شبه المعتزلة انه كان لشارح بوصف
الشبهة بكونها اقوى الوجوه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة في
قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظرا الى ان ابا حنيفة واتباعه منا على ان القرآن اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن ان يورد
الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم امورا
يمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بداهة او لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى
يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق والاشارة الى الجواب بقوله وهو اما بمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف
حقيقة واما بمنع بطلان التالي ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا
اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو القاء الشبهة الشبه قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير
حال فيها فافهم ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله غير مخلوق واما
جملة حالية من المستكن في غير مخلوق وقوله محفوظ في قلوبنا اي بالفاظ مخيلة الاولى اي بصور ذهنية ليلائم
التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل ونفي الحلول نفي
الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة
ومثبت مجازا فما يوهم البيان من الفرق لا وثوق عليه وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان يريد
الشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه الكلي
ولا ينافيه قوله ووجودا في الاذهان لانه وجود مجازي كالصورة عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي
كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين اعلم ان قولهم ان للشيء وجودا في الاعيان ليس كقولهم
وجودا في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان يسمى الوجود الخارجي عينا لانه جعل
الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانهم والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان
ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة تميز بها عن الاغيار بيانا كما ان الوجود يميزه عن الاغيار وكذلك الوجود
في الخط يعني تخصيص الخط اياها بالبيان بحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم هذا زائد على جواب
شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت انه وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة

بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق يعرف جواب اخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان
القرآن بمعنى اللفظ لم ينقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وبهذا اندفع ما اورد ان الشبهة جواب المصنف
عند الشارح بجواب اخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف
وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ولا يبعد ان يقال ان المراد تحقيق الجواب
لا تحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب اخر ووصفه بانه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف
القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف
المجازي حقيقة فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل
وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء اخر به حقيقة ويتفرع من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة
واحدا فتامل ولما كان دليل الاحكام الشرعية اه كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام
اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم
عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما
للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وان تعريفهم لاحد معنيي القرآن لا لجعلهم القرآن اسما لان الظاهر انه
لا اصطلاح منهم اذ لا احتياج للاصطلاح في بيان الوضع الشرعي اي من حيث الدلالة على المعنى
لا لمجرد المعنى اول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع
اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن
والمعنى ركن النظم وفي قوله لا لمجرد المعنى مسامحة والمراد المجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان تجعله عطفا
على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة وقوله واما الكلام القديم اه عدل الحمل القراءة والحفظ والسماع
من سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية
لانه فصل بالاجنبي الا ان يحمل قوله ولما كان على مثال اخر لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب
حمله على اللفظ لا على ما قدمناه فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه يشعر هذا
بان الشيخ الاشعري لا يحتاج الى التوجيه قوله ثم وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك
وليس الامر باجارة المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله نعم لا يحتاج في ما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تع
الى

قوله وايضا المعنى المتحدى به اه معارضة على كون لفظ كلام الله مجازا في النظم المتلو كالاول وتقريرها ان يقال لو كان كلام الله مجازا في النظم المتلو يلزم ان لا يكون المعنى
المتحدى به كلام الله حقيقة اذ الاعجاز والتحدي انما يتصور في النظم المتلو اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة مثل صفة الله تع بل انما دعوا الى
المعارضة بما في قدرتهم من ترتيب الالفاظ العجيبة الاساليب الدالة على معان دقيقة رائقة على المعاني الاول لكن اللازم باطل للاجماع على ان المعنى المتحدى به هو كلام الله حقيقة
ثم اعلم ان مبنى المعارضة المذكورة على ان الكلام صفة واحدة شخصية قديمة كما هو مسلم الاشاعرة ومذكور في لسانهم وان المعنى المتحدى به ما هو مدلول للفظ كلام الله
حقيقة وانه على تقدير كون المدلول لهذا اللفظ حقيقة هي الصفة القديمة الشخصية لا يمكن التحدي بالكلام حقيقة لان ما به التحدي ما قصد اتيان مثله ولم يقصد اتيان صفة قديمة
وهذه المقدمات مسلمة عند الاشاعرة فالمعارضة بمسلماتهم فلا يرد ما قيل ان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المرتبة فكيف
لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها فليتامل
يوسف افندي زاده سلمه

الى التأويل ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك
الذي يكلمك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما الحاجة الى هذا الوجه
او الى ما قيل من انه خص باسم الكليم لانه سمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد
فكانه سمعه من الله الذي منزه عن كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور
ومن تابعه فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف الى يعني ما يدل عليه
ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز والاطلاق كلام
الله على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن
المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد وما ذكره
في معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله بين
اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الاخر اذا كانا متباينين الا ان يقال يصح
نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك
فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى اخر وما وقع
في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز اورد عليه ان هذا يقتضي ان يكون منقولا في اللفظ مهجورا في المعنى لا
مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجورا وفيه
انه لا بد في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ
للعلاقة كما يشعر به العبارة بل ان الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي
وذهب بعض المحققين في شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى
على وفق ما اشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى تارة يطلق على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله تع حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا

للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا
اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا
وفيه ابحاث منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقروء
والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازا
ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مترتبة الاجزاء في نفسه
يفرق بين ملح ولمح في نفسه ومنها ما يمكن ان يقال انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام
الله تعالى لان مدار البلاغة على امور يقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بان اختيار
هذا التحقيق لانه اقرب الى الاحكام الظاهرة لا لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه اقرب مع هذه
الامور المتوجهة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم
عن حضيض الوهن الى ذروة المتانة   ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه لا محصل لتركيب
اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا
التفت اليها كان كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ   والاختراع ونحو ذلك
من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين
باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين
بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات ولما لم يعترف
المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صار اعنده مساويين للاحداث والتفسير باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود مبني على ارادة مبداء الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري   لانطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم مكون له ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تاكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت
في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فمكون فهو استدلال من احد المترادفين على الاخر وفساده غير خفي
على ذكي واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود
خالق كل شيء واما انه خالق لواحد ولغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متنوزد فلا تتوقف

عليه

هو مذهب اهل الاعتزال مذكور

هو مذهب الحكيم مذكور

ملح ح
لمح ح

وقوله ازلية لوجوه اه الادلة اربعة صورة الدليل الاول انه لو كان التكوين حادثا لزم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى واللازم باطل لما مر من لزوم قدم الحادث
او حدوث القديم فثبت انه غير حادث واذا لم يكن حادثا يكون ازلي الوجود وصورة الدليل الثاني انه اذا وصف الله تعالى نفسه في كلامه الازلي بانه الخالق ولم يكن خالقا
في الازل بان لا يوجد في الازل صفة التخليق لزم الكذب لكن التالي باطل في حقه تعالى او العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وذلك اللازم ايضا باطل لانه لا يصار
الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة مع ان جواز التجوز في ذلك يستلزم جواز التجوز في اطلاق مثل الاسود عليه تعالى مثلا وذلك باطل قطعا
واعلم ان في الملازمة الاولى نظرا لما عرفت فيما سبق ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حاضر بالنسبة الى الفاضل العصام
وصورة الدليل الثالث انه لو كان التكوين حادثا يلزم التسلسل او استغناء الحادث عن المحدث وكل منهما باطل كما لا يخفى فيلزم الازلية
وصورة الدليل الرابع انه لو كان حادثا لزم ان يكون تعالى محلا للحوادث او كون الشيء خالقا ومكونا لنفسه وكل منها باطل فتعين الازلية
عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين انطباق العقل والنقل وبين انطباق
العقل والنقل فلا يوقعك الالتباس في مضيق التردد في انطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف
في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الانطباق وقوله لانطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ظاهر في الانطباق
على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق عليه خالق العالم فلا وجه لقوله واجتماع
على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو امر منقول من اللغة   الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لما مر من انه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم ولزوم
قيام الحادث بذاته تعالى لو لم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى
فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا انه ابطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وههنا بالبديهة
فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول اه لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل
لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل
انما يكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم من محله نعم لو
بانه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق لتم بلا خلاف ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا
يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات
قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة ومما
يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما يدفع الكذب بان يكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم
من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان
صدور الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق
فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة
بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة
فانها لا تتصور بدونه فمن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق و
المخلوق فيما عدا الثاني او تغليب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على
الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة
فيقال للماء العذب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد
على انه لو حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا المعنى اسم خلق السواد
لا من السواد واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن

وعدم الجواز العقلي ممنوع يمكن دفعه بانه ان اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة انه غني على مذهب
من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل من ان تكوين كل جسم قائم به دون تكوين
العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالواضح ان يقال
تكوين كل جسم واعراضه قائم به وما يخفى انه على هذا ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين وان يزيد الصفات
على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود
لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين والحاصل في الازل هو مبدا التخليق
فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازا من غير تعذر الحقيقة.
قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب المصير الى المجاز
وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فبطل
ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب هذا وكما ان مبنى الادلة
على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه ومبنى كون الاماتة تكوينا ومبداه ارادة وقدرة على ان
الموت صفة وجودية ضد للحيوة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو
ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون
الايجاد واما لو كان الموت عدم الحيوة فانما يتحقق بعدم ارادة الحيوة قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو
المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه انه لو احتاجت
الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه يثبت للواجب صفة سمع وبصر
ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال الالات بها يتحقق الضرب
وهو تعالى منزه عن الالة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة
سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة يفيد
ان مبداء التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا ولما استدل
القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعني يستلزم وجود
المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب
بخلاف المكون فانه متاخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى
في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين القديم والاشارة الى الجواب
بقوله

بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان
التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة
بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحروف
صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال اشارة الى الجواب اشارة الى الخفاء ولا يخفى ان تكوينه
للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال واللام في قوله
لوقت وجوده زائدة او بمعنى في والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما
تعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين اخر وهلم جرا
والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد
باقي الممكنات الى العقول والاظهر منه انه دفع لما يورد ان تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الكل صح
الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فاثبت
حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال
الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه و
تقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي يتعلق به التكوين مع قدم
التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين
بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على
ان المخصص ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة
قدم المقدور واما جعل العلم سندا لذلك فغير ظاهر ان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل
الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلي به
وما يقال قيل اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما
لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم او وحاصله ان الترديد قبيح
اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا اندفع الترديد عن القبح
والحق انه منع لاستلزام التكوين قدم المكون ان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين
قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع
ويتضح الملازمة وفيه نظر اعتراض وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم
الحدوث والاظهر ان المراد ان ما يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق

يستلزم الحدوث ففيه نظر وح لا نظر الا ما ذكره الش نعم اذا بينا صدور العالم يشعر بانه يتم منع
استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث ان عدم تصور
التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا
ومن ههنا يقال اى من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل اى من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم
خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم
وردّ قدم شئ من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين الى كل جزء من العالم يوجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت
سواء ثبت الاختيار كذلك او لا لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل والحاصل اى حاصل
الجواب عن الاستدلال واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة
ممنوع واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالدليل
ماخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تع مع قطع النظر عن تعلقه
لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم
من العدم وهو غير المكون عندنا المكون اسم مفعول لا يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود
الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو
امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما الا انه ادعى
المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود
به الرد على ابي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وح ينبه عليه بان الفعل غير المفعول كما في الضرب
مع المضروبية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون اه والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين
الا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم ان لا يكون تع خالقا ومكونا واحد الامرين جعلهما وجهين باعتبار
جهتي اللزوم والاولى ان يقال وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر توزيع قوله فلا يصح القول
بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد اسود لان التكوين الذي
هو عين السواد قد قام به ويستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق
السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير
الفعل والمفعول ينافي كون احد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب بداهة
المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي ان يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل

ما ذكره ان كله على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون
التكوين مغايرا للمكون لان بداهة القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب ان يحمل قوله ان
الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري وقوله في امثال
هذه المباحث الظ فيه هذا البحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظ في قوله بل يطلب الكلام بل يطلب
الكلام وكانه راجع الى من له ادنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب الكلام العلماء الراسخين محملا
يصلح محلا للنزاع بل يجب ان يطلب الكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق
القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة
كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا
لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمغايرة المنفك
بعضها عن بعض كرر ذلك كرر الش وجه التكرار تاكيدا وتحقيقا فتنبه وقوله تخصيص
المكونات بوجه دون وجه كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة وفي
اثبات صفة الارادة له تع مخالفة الفلاسفة في كونه تع موجبا وفي كون ذاته بحتا لا صفة له ايضا والقول
بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم
به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تع موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المنتهي
الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح اوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكيم
فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك
الامكان ايجاب المبدا وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي ورؤية الله تعالى بمعنى
الانكشاف التام بالبصر اى المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر
على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف
بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تع بان يخلق الله تع صفة للعبد قائمة بذاته يدرك
بها ذاته تع على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا النزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى
بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشئ كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوة الادراكية
جائزة في العقل يعني ان العقل اذا خلي ونفسه قد سلك المص في اثبات الرؤية طريقا قويا
موجزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا

لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها ظواهر النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز تأويل النص
مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى
ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضات مع ادلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره
الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشئ وقوله مالم يقم برهانه
على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع ان الاصل عدم علاوة ان العقل يجوز
وتقوى تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت
ازلا وابدا ازلي ليس الاصل وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه فلا يجرى
فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات
مع ان الشيخ ابا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل العقلي لان الدليل النقلي انما يجري
على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على
عرفت انه تنبيه فلا وجه له لضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الا انه قدم العقلي سلوكا لطريق
الترقي من الاضعف الى الاقوى ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى
والقطع ليسا مرئيين وان القطع لشئ وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فلذا قال انا نرى الاعيان و
الاعراض ضرورة انا نفرق الخ ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ولا بد من عدم تجاوز العلة
محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان تكون تلك العلة الا
المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة
اما الوجود او الحدوث ثم بعد سقوط الامكان ايضا الترديد ايضا ممنوع لجواز ان يكون الوجود بشرط
الحدوث او الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع
وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
ان يجعل هذا المنع داخلا فيما يذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق او وجوب الوجود
بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في العلة انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة
لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه اخر
ولذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك دفع لما اورد
على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح

والزامها

والزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالزام
صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء انما تؤخذ
من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو اصل السعادات وحين
اعترض بان الصحة عدمية لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب
امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد النوعي ان
معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاءه علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم
والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك ان تقول يجوز ان لا يكون
واحدا بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر فمن توهم صحة منع الوحدة
النوعية فقد بعد عن الاستقامة وكيف لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة
وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنع وقع على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي انه لا بد
للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان
علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه
يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان فالاولى ان يكون منعا ثالثا ولا يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة يمنع
منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب اجيب بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا انه أورد عليه ان هذا استدلال اخر ادفع
الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الموجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب
بتغيير الدليل وأورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها
الرؤية اصلا بل الخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم
ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل
العقلي لا يصلح للتعويل والصالح للتمسك به انما هو ظواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد ان رؤية
الشبح من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود
لم يكن اثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض او موجود ممكن ولم يرد ان

ينبغي

المبصر الهوية المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية
لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا قلت ينبغي في مقام الترديد بعض احتمالات
لا يسعه المقام وقوله وهو المعنى بالوجود والاشتراك ضروري اما منع لكون وجود كل شيء عينه او
تاويل لقول من قال بعينية الوجود بان المعنى هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى
ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يعم الواجب بل بحيث تعم الجوهرية والعرضية قابل للمنع
ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو الممكن الموجود
واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى
البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهرية او عرضية دون خصوصية عينية او
عرضية والانسب بقوله ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما
يتبعها من الاعراض وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية وما يدل على الامكان
انه نفي الرؤية دون امكانه فلو كان ممتنعا لنفي الامكان تصحيحا لاعتقاده او اعتقاد قومه من
كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن حين حصول الاستعداد وقبل حصوله لا تطيق
كما لا يطيق الجبل مع كمال شدة ولو كان ممتنعا لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع
الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكر لا يدل الا على ثبوت
المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز
لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدم المعلول انعدم العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم
ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال
وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم
لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بان المراد انه جعل
عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه
فتامل وقوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به يرد عليه انه لو كان كذلك
لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به فسال
ليعلم امتناعها كما علم ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم
وربما يقال سال ليطمئن قلبه بتاييد ما علم بالوحي كما سال ابراهيم حيث قال رب ارني كيف تحيي
الموتى

الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبانا لا نسلم الظاهر فيه وانا لا نسلم ليكون عطفا
على ان سؤال موسى ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه لانه
اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع بان ترتيب الدليل النقلي بعد
تزييف الدليل على الجواز العقلي ويمكن ان يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال
تجلي الرب يجوز ان يكون ممتنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى
لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الشرع
بالامتناع ويمكن دفعه بانهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا وبيان الله
قبوله ادعى فلا يكون السؤال عبثا ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة ثم منع امكانه نعم كونه خلاف
الظاهر متجه وواجبة بالنقل بعد الفراغ عن مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع
وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر
في محله او اراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب
الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله وورد
الدليل السمعي ليس تكرار القوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل
كون النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين
والاختصاص بدار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه الاية للخصم في الاية تاويلات
ذكرت في المبسوطات وبقي بعض التاويلات اقرب مما ذكروه هو ان ربها عبارة عن اصحاب
الوجوه الناظرة اي وجوه ذات بهجة ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور
وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة اي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان
الرؤية تعم الكل وليس كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين
من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راو وانما يفيد
رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا الا ان من سمع من واحد نقل عن واحد منهم
وهكذا واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت
عن تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان
الامة اجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة
بالدليل العقلي لو انكر الوقوع لكان قولا ثالثا هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث

خرق الاجماع على احد الامرين وزيف بانه من نفى الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت
عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية
الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينف الا الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع
وكما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنة
الواردة ايضا كذلك ولما كان الاجماع في الايات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت
لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل
بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع قلت نفي الخبر الصادق
اجتماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة ولمصادمته بالاجماع باطل
والجواب منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا
في حكم من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين
في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤية الغائب المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية
الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات ولا
يتوقف المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد
اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط ثم
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط
المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه
بانه ينفي اشتراط المكان لعدم حاجته تعالى في رؤيتنا الى المكان وكان المستدل استدل على عدم اعتبار
هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على
ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا كما ذكر
من النظر مندفع لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى لعدم توقف رؤيته
على شرط والا اي وان لم يجب ان يرى لجاز ان لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط
الابصار وهو سفسطة وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية
على خلقها واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند
ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية
الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية عند

ان

ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام انه لم يكن له طاقتها وطاقة
ذلك انما تقطع في الاخرة ومن السمعيات عطف على قوله من العقليات في تركيب واقوى
شبههم من العقليات وقد اورد ممنوعا اربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق
فيه لعموم السلب لجواز ان يكون لسلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع
كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز
اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز اختصاصه بحال قوة الباصرة في الدنيا لكن لا يخفى ان قوله يدرك
الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا
منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها فان قلت دلت
الاية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف يسع التمسك بها قلت يجعل الاية مدحا له تعالى
بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالى فان قلت كيف يسلم كون التركيب
مفيد العموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يعرف العموم الذي في مدخول السلب اليه
ولذا الاستمرار والمبالغة كما في وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم
ويمكن ان يجعل الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان يصير
مدركا لها فالمعنى ان ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه
وجعله مبصرا لها وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها اللازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه
ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا لانه ان يكون لامتناعها
اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والباري ممدوح بنفي الشريك له بل لان انتفاء صفة لا انتفاء المحل لا يوجب
المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه لا يمدح شريك الباري
بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار
ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير
من اقوى شبههم هذا ومنها ذاك فلا بد في كون كل منها اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم
هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وتسبب امكان الرؤية
للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به ولكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على ان القائل
بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتامل والرؤية في المنام

لجواز ان يكون مختصا به

قد حكيت عن كثير من السلف منه شاه بن شجاع الكرماني رأى ربه مرة في المنام فثلثين سنة بعد
كان دائما متكاسلا انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف انه
اختلف فيه وانه تعالى خالق لافعال العباد لا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال
المخلوقات كلها وان الادلة انما يجرى بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم
ثم بيان هذا يشمل مذهب الاستاد فانه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع
مؤثرين على اثر واحد ولكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير وانه يوجد
كما يقدره من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين
ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدليل وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع
على انه ربما يخص به لفظ بحيث لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم
فتجاسر المتاخرين ليس بذاك وقوله من الكفر والايمان والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا
لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذى
هو من مقولة الاضافة واليه ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل
مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى لايهام الكفر وهو ان الكفر
او الفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف
والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه وكذلك لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
ولا يقال له ازواجا والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء الاول ان العبد لو كان خالقا هذا الوجه
كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه بقدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار
على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بين بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد و
الاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا او مبينا كل وان قيل انه
افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب ولا بال المشي على سكنات
متخللة اى بين الحركات البطيئة مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطؤ لتخلل السكنات
من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل او لا
عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نسلم انه لا شعور لهم بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور
ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بانه
يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا اظهر افعاله فيه ان كون تخلل السكنات
اظهر

اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفى والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس
اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل
العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية اى خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد
بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير اهون من هذا ويرجح ما الموصولة ايضا مطابقة ما تنحتون
قلنا لم يرجح الشيخ ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح
اصلا وانما نبه على ان الداعي اليه ليس الا هذا القدر هنا ونبه بقوله او معمولكم على ان النص دليل تام لانه
على المطلوب على كل احتمال وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر
على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء واما احتمال كونها
موصوفة اى شيئا تعملون فمما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة اه ان فساد هذا
التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال
فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا وكقوله تعالى خالق كل شيء اى ممكن
بدلالة العقل وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه
وكذلك لهم ان يأولوا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق بالحمل على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق اصلا لقول الاية
لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا
لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا
ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر ان يقول افمن لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم
تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزا مثلها فرد عليهم ذلك لا يقال فالقائل بكون
العباد خالقا لافعالهم الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين
بل الالتزام وقوله او بمعنى استحقاق العبادة ما نفى الخلق اجتماعهما في المجوس والمعتزلة لا يثبتون ذلك
اى احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد
بالتضليل النسبة الى الضلال او كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم
بل مبالغة في ضلالهم او اضلالهم فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا يكون كذلك قلت الدليل من القياسات الشعرية
والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر صغير
واحتجت المعتزلة المستدل على كون العباد خالقين افعالهم جمهور المعتزلة وابو الحسين ومن
تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة

فجعل من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وانه الاول باختياره بتقدير ونعرف انه الاول فالتركيب من
قبيل علفتها ماء وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية وانه مكسورة وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل
بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ
وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اثباته فيكون بطلان
قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة من لزم لبطل التكليف اذ
لم يصح عقلا ان يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا والجواب بان المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن
وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل لا ينفعنا منع الجبر
ايضا فهو علينا لا الناس كافة فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكر   وقد يتمسك
بانه لو كان خالق افعال العباد لكان هو القائم والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا
جهل عظيم ليس بتلك المثابة ان القائم والآكل وسائر ما ذكر ليس مثل الاسود والابيض انها ما صدر عنها
هذه المصادر لا بمجرد ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده الصدور بمعنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى
تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكر لا يقال يمكن دفعه بان
الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تع مصدر غير متصف فانه ح يلزم ان لا يوجد زان فتأمل
واذ يخلق كهيئة الطير والجواب ان الخلق هاهنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد تفعل ما هو سبب للخلق
لانه تع كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته   وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته اي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بانه خالق فعل العبد هو الله تع لا بارادة منه
عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضا دون الارادة بالشيء والله تع لا يرضى ببعض افعال العباد
وانه يريد الكل ومن البين ان كون افعال العباد بخلقه تع يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيته
لكان اوفق وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون
بتكوينه عند القائل به   وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين بمعنى قوله تعالى كن
فان الله تع اجرى عادته فيما اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ
عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى
الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغني عنه ح الحكم بكون الافعال مخلوقة له تع اذ لا معنى لكونها بقضائه الا كونها
بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازا عن
التكرار في الارادة   لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء فحصل الجواب ان الدليل اعني قوله لان الرضاء
بالقضا

بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بجزء حتى يكون الرضاء به رضاء بالكفر وكيف لا والقضاء
قائم بذاته تع والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه ان الرضاء بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه مقضي و
مكسوب لهم
الرضاء به من حيث انه كسب العبد كفر وما هو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو في القضاء
بمعنى الصفة الذاتية اعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل من الاحكام والكلام فيه
نعم التحقيق ان الرضاء به ايضا واجب   والحق تعميم ارادة الله وقدرته لو كان المراد تعميم
القدرة لتعرض لها الان يقال التعرض لظهور حالها من بيان حال الارادة وح يندفع بعضها تقدم هذا
ومشيئته لهم
والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيته   قلنا انه تع اراد منهما الكفر و
الفسق باختيارهما الاولى وارادتهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير قسر
حيث قالوا اراد ايمان الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا لكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده
تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص في ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك اذا اراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا
فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا لتم ارادة الشيء
مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فلتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن ما يجامع
الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تع عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه
شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته
واما في غيره فانما الحكم بعدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تع وعلمه
بخلاف ما كلف به واما تعلق التكليف بخلاف ما علمه تع واراده واقع   والمعتزلة انكروا ارادة
الله الشرور والقبائح قالوا فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق ارادة
ولا كراهة وفي قوله حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب
ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعم ان ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح
وفي قول المجوسي ان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على اصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد
رد لتوبيخه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة
اني ادخل الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاد بانه ناقص في
تنزيه الحق وتشبيهه حيث ينسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاد

توبيض بان نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به اي نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر لداع
وقوله الا ترى ان السيد تنوير له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله
او لانه لا يسأل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد الآمر ويأمر
ولا يصح لانه اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح
ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الا ترى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه فانه ثم يأمر بما لا يريد
لحكم ومصالح اه دكانه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال   وللعباد افعال اختيارية
يثابون عليها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية والكف عن المعصية طاعة والكف
عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل
على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة
ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم ان نسبة الفعل الى العبد بسبب
انه بخلقه عند المعتزلة او بان لقدرته مدخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ او بسبب ان الفعل كسب
كما هو عند الاشاعرة او ان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد
افعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع
تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر
كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة
حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية في القاموس
الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن او هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت
الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا   ولا قصد
نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده
والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة
الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية ان تنقل الفرق وهمي لعدم الاطلاع
على الاسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق واورد

٤

على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه ينفيه انه لا يسأل عما يفعل ويرد انه يتجه على لزوم
عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم ترتب الاستحقاق   عدم صح
بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد افعال تقتضي   مبالغة سم
سابقية القصد والاختيار ان الاقتضاء وهم فيناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة الذين ليسوا
من اهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبتني على الوهم والا فلا فرق
في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم
القصد في شان بعض الافعال   والنصوص القطعية بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله
لانا كما ان تنفي ذلك عطف على تزق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة
العقلية عليه ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين
ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار
ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة
لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالاية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على
اعمالهم والاسناد ما يقتضي سابقية القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد
على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه والتهديد بدون التكليف وعلى صحة الاسناد ما يقتضي
سابقية القصد والاختيار   فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ اورد عليه ان هذا السؤال
مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق مجبورا في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان
ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر بما دعى التعميم وبينهما بون بين ثم يتجه
ان الاقتصار الكلام فيه اولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بان السابق
بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيانه بالنسبة الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على
من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني   لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع اورد عليه ان تعميم الارادة ليس الا لشمول الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة   الموجودات سم
للعدم ايضا لم يكن عدم ازلي لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة
علة العدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل ان يقال ان تعلقت

والظاهر التبادر هو الاحتمال الثاني كما لا يخفى على من له ادنى دراية

الارادة بالوجود يجب والا يمتنع امتناع المعلول بدون العلة ولك ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها
مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا نقض بتعلق الارادة بالعدم
الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة
بانه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والا لزم
خروج امر عن علمه فافهم فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا الاشكال قوله ومنع منافاة
كون الشيء واجبا او ممتنعا الاختيار ضعفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع
فلا يوجب الوجوب واما نقضه بافعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل
ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة فقيل مبني على ازلية تعلقها وفيه بحث
لانه لما كان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرج عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب
يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفع النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرج الوجوب
المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى
ليس ارادة العبد فتدبر ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة
وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى
بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت
مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا وان ثبت
فبالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتاثير او لا بل بمجرد كونه مدارا
محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير كما توهم البعض لان نفي التاثير ليس ببديهي بل انما ثبت
بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق
قيل هنا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل اقول ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب الحقيقة
لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والاحتياج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك
بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فلذا التعقيب وصرف
العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى اذ لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى لم يكن كسبا فالكسب
مقدم على الخلق ذاتا وانما هو متاخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل
وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل
مقدورا

عقب ارادة العبد

مقدور الله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف
الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه
مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية الا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات وانه اذا كان
كون الفعل موجودا من الله تعالى وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي ان الفعل تحت القدرتين
تحت قدرته بحسب ذاته وتحت قدرته بحسب وصفه والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع
بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع
في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله
الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا ان الشركة ان يجتمع اثنان وينفرد كل بما هو
فيه انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد
ان الكسب امر اعتباري لما عرفت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة فيه انه
اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على
المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم
بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح
لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة فيه فيعد سفيها
والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في
ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه والحسن منها
في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب
والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق هذا وفي توضيح
الحسن انه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقوله الشرع وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل
توضيح للحسن من افعال العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بانه ذهب الى
اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شان اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم
ايضا لا يخص الاجل فانه كثيرا ما يجري الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد
والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكون في التوضيح احد الامرين وكون التفسير بما لا يكون التفسير

متعلقا للذم والعقاب احسن لشمول المباح لما عرفت ان المباح حسن عند اكثر اصحابنا وكان
الرضاء يشمله فينبغي ان يجعل محكوما عليه وبه والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن
ايضاح حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح ايضا اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور
ان المدح والذم من الاقوال كالحمد وايدخل في التوبيخ ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه يتعلق
به الذم لانه مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة   برضى الله تع اتفاقا لكن عندنا
بمعنى ارادة الله تع من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بان القبيح
ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه
غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق
الذم ايضا لا يخص العاصي قال تعالى فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين وكذا تعلق العقاب
لا يخص الآجل قال تعالى فاخذه الله نكال الآخرة والاولى وقوله يعني ان الارادة والمشية اه فذلكة
جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشية والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس
المعنى انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يتجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا ان يقال قد اشتهر
ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء   فكان كالمضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا
بقصد فعل الشر مع ان القصد لفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات
يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه تمحو سيئة تضييع قدرة فعل
الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا يقتصر عليه استحقاق العقاب
على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير
ايضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان
العدم ازلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع
في معرض صمم نزل اذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها او نزلهم منزلة عادم السمع
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة
العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة الحادثة
والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها   فان قيل لو سلم استحالة بقاء
الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال ستأتي بما سيصرح احراض منع استحالة بقاء الاعراض ومنع

بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل انه يجوز خلوها عند وجودها مع
الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل
والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال اولا فانه ان الاشعري
نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل
ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن
لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله ثم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير
توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت
انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قيل حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى
الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله
الا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل
الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان اكثر المعتزلة
قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها
قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط انه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه
لا يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى لجواز
وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
بالعرض او غير ذلك من الامور المباينة ثم قال ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا
مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله فقد غفل انه بعض ما سيذكره الشارح وبما نقلنا لك
مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل
الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اه   ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
قيل هذا البعض الامام الرازي والمقصود رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة
المؤثرة المستجمعة قبل الفعل والا وجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء العرض والمعتزلة لا تجوز ان
يكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب وفي ان

وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا ان يسند الحكم بديهة العقل واما امتناع بقاء الاعراض فمدفوعا
بنحو على قوله والا فقيد ووجه امتناع قيام البقاء والوضع بالمحل انه لا يكون احدهما اولى بان
يكون وصفا للاخر من الاخر كذا قيل وانه ليس احدهما اولى بالوصفية للاخر من شيء من الامور
القائمة بالمحل لكن في اتمام امثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز
ان يكون هذا الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون اخر فلنا رلما الجواب بقوله فانه
اذا كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام الوضع بالوضع ولو قيل السلامة امر عدمي
لزم قيام الوضع بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز لا يقال نختار انها ليست باقية لكون
البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل لانا نقول فليكن الوضع والقدرة ايضا مستمرتين بل ينبغي
ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل
على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه فان قيل الاستطاعة صفة المكلف بمكن ان يمنع كون
الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لا نقول لو لم تكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف عليه قلت
صح لانه يرتفع به عجز المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الاية شاهدة على هذا الاطلاق
لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب
ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره
الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به انسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها يحتمل الرجوع
الى الاية وقولنا ذو سلامة لسبابه لا يستلزم كون سلامة لسبابه وصفا له اذ يقال هو ذو غلام
مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه بحمل معناه عليه وصحة التكليف
تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ به يتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة
عقيبه لا محالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز في الموضع واللفظ على المعنى الاول نظر اذ فيهما من العجز الاعدم الاستطاعة
الثانية وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة جمل الله رحمه الله فمحصل
الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول
بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن
تحريرا لقول الامام ايضا هذا مما لا يتصور فيه نزاع فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة
لامتناع بقاء الاعراض فالوجه ان يقال يرده انه يلزم بقاء الوضع ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه

سواء

سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان
تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد
عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه وانما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بناء على علم الله تعالى
او ارادته خلافه فالتكليف به واقع وقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع
اقسام ما لم يتم به التكليف فهو ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الاخر
وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه واشار بقوله ثم عدم التكليف بما
ليس في الوسع الى ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله انبئوني
باسماء هؤلاء ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف
الى حمل تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال
القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا ما لا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها
الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه ولا يخفى ان حمله
على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب ان يسأل السائل عدم
تحميل ما لا طاقة به بل الظاهر ان يسأل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يذهب
عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا
استدل عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا
ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد وجوزه الاشعري بناء
على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه قلت لم يجوزوه
لامتناع لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب
المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل وهذه نكتة تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على
من هو اهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ودفعت بالنقض وهو
انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به وفيه بحث
لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند البأس الا انه لا ينفعه ايمانه ويمكن
دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل البأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان البأس ممتثلا
لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي
بها اصلا ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير

وقوعه يستلزم كون خبره تع بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه
الواقع اتفاقا فانه لو كان الواقع ايمانهم لاخبر عنه لا بعدم ايمانهم   وما يوجد من الالم في المضروب
حق البيان ان يجمع مع قوله والله تع خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا لا يوجب
التقييد بالانسان لانه اخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تع وهو يغني
لونه مخلوق العبد لنفي الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف
اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد
بالتخليق انتهى ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد
به في الاولى والاخرة ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به احد وقوله
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة يعني لاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة
عليه وبهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك مقدمة
مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى
المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات واورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم
حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان صرف
القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول
انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب
مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول
بارادة المتمكن فان الارادة ما به يترجح احد طرفي المقدور فما ليس يرجح بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره
اظهر فلذا اختاره فتامل   والمقتول اي كل مقتول ميت باجله الاجل في الحيوان الزمان
الذي علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا انه لا يتقدم الموت
على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي
فانه عند الكعبي ايضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده وفيه وان الكعبي
ايضا قائل بان القاتل قد قطع عليه الاجل الثاني وفيه ومن قال اراد به غير جماعة ذهبوا الى انه
ما لا يخالف عادة الله تع واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في
ساعة فانه لم تجر عادته تع بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول

مقتول

مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص ببيان زعم البعض
المخالف لما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين
بين خلاف العادة وما هو عادة وانما اوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة
فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع
الله تع على الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد
حاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتاخر فهل يتحقق
ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو اجله
لنا ان الله تع قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الاية قد تكررت هذه الاية
في التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك
الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول
لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها ووجه بانه يجوز
لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد ان يقال نبه الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا
حجة لا منبهة كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع
لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما يدفعه ان الله تع قدر اجله هذا الوقت لعلمه بان قتله في هذا الوقت
وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب
الدية او القصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية ان الله تع قدر اجله سبعين لعلمه بانه
اربعين كـ طاعة تصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين لا انه
قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في
الجواب ان احاد الاحاديث لا تعارض الايات القطعية وان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة
كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني   لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فياكله ما يعول عليه
في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان
من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالماكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد
السند ليس قوله في المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله تحديدا للرزق بل هو نفي لدعوى
اختصاصه بالحلال واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا
وعلى كلا التعريفين قوله تع ومما رزقناهم ينفقون ان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه

نعم لا يرد على تعريفهم بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان ياكل رزق غيره واورد على تعريفهم
بمملوك ياكل المالك خنزيرا يأكله مالكه واجيب بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ويبطل عدم كون ما يأكله
الدواب رزقا قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وحمله على دابة مرزوقة خلاف الظاهر ويتوجه
وعلى الوجهين الحاله لا نعول على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود
حيوان لم يصل اليه ما لا ينتفع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما
مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة   ان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان ياكله
لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله واما بمعنى الملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك
الاكل وقد اعتبر حيث قال مملوك ياكل المالك   والله يضل من يشاء خص الفعلين بتقديم المسند
اليه باسمه تع وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده اليه تع ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة
لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الا ربك اراهدنا
الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من بمن لا يتصف بالهداية
في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل   لانه الخالق وحده دليل على حصر الهداية
المستفاد من كلام المص على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة انه ان ليس الهداية
بيان طريق الحق مع ان ارادته عامة عندنا انه تعارف ان تقييد الشئ بمشيته اسمه تع انما يكون فيما لم يعم
مشيته تع به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تع والله يدعو الى دار السلام بانه
يدعو كل احد وذلك ان دعوته كل احد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون دعوة
الرسول في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله تع حيث يحمل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا لاجل
الافعال للوجدان على صفة نحو احمدته بمعنى وجدته محمودا او يحمل التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا
بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تع ولا تجعلوا لله اندادا اي لا تسموا الاشياء اندادا له ولا توجيه اخر
وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد ده التعليق بالمشية ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة
الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيدهما بالله واضلاله في الشرع بالمشية
نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق التسبب لحمل المضاف الى النبي ع م
على بيان الطريق صاغ كان لحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ
ان الهداية عندنا كما هي في لسان الشرع والانكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة

ومثل

ومثل هذا انه فلم يهتد مجاز ومنه قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى على ما هو المشهور
من ان استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل ان يكون كناية عن ارتدادهم
وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب
من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من   انها
حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب
ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة
فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان واندفع ايضا انه يبطل
كونها البيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول
نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة   والمشهور يعني فيما هو المشهور
التقييد بالمشية والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور
ينافي ما ذكره المشايخ كما وهم وقيل يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين
القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة   وما هو الاصلح للعبد في الدين عند معتزلة بصرة
وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن
الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مرت في صدر الكتاب تدل على ان ليس الواجب الاصلح في الدنيا
فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله وما كان لهم منه واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يكون
الاعمال الواجبة شرعا وبحمد المنعم الذي اوجب على نفسه الانعام على كل احد وقوله ولما كان امتنانه
على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابي جهل وما يمكن ان يقال ولما كان شكره على النبي اوجب منه
على ابي جهل فيهما ان انعام النبي اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله اكثر من الاصلح بحاله وفي
قوله لما كان لسؤال العصمة الله انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق
بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرته الله انه يتجدد مصالح العباد يوما فيوما وما ذكره في جواب
غاية متشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم
يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوا ربفتح العين الكلب ونقضهم
وعذاب القبر للكافرين ما ثبت في حق الكفار خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين
تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه اعرض عن تسعة وتسعين

من الباب الثاني
علقه تبريزي

لسما الله تع وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له
ويدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان متقررا واقعا لا محالة
لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة
ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيانه وجه تخصيص بعض العصاة
وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل
التنازع اي بما يعلم انه ويريده يعني شيء منهما غير متعين وان صرح الاثار بالبعض كما في التعذيب
وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها به ويحتمل ان يكون متعلقا بالتنعيم خاصة ويكون
المعنى بما يعلمه ويريده   وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر وفيه رد على الجبائي
وابنه والبلخي حيث انكروا تسمية الملكين منكرا ونكيرا قالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه
اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولكن ما وقع في صحاح المصابيح عن ابي هريرة انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
وللاخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر لان النكير مصدر بمعنى الانكار
والظاهر ان منكرا ونكيرا صنفان والا ففي ساعة واحدة يتفق اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان
يسال الجميع فان واحد ولا يبعد ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس
عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله
ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد   لانها امور ممكنة لا مستحيلة
حتى يجب تاويل السمعيات الواردة فيها اخبر بها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار
والمراد بالصادق اما النبي لان القران ايضا يعلم من جهته واما الله تع لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى
وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد اخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد
هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ما له معارض ليس نصا عند التحقيق ولا يخفى
ان شيئا مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكثر ما قدمه
من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يات
الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع
الترتيب والاقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الاية الاولى ما ذكره
في المواقف من انه عطف فيها عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوة وعشيا فهما متغايران ولا بد
ان يكون

في كون العرض فيه قبل الاخراج من القبور كما يدل عليه صريح النظم وهو عذاب القبر اتفاقا لان الاية
في شان الموتى ووجه دلالة الاية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بان ازمنة
الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلا يستقل الها المستعمل الفاء تاويل لا داعي اليه واشار بقوله
وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالادلة السمعية
حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع   وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب
الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تع في جميع الاعضاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك به
الم العذاب او لذة التنعيم يدل على ان انكارهم مبني على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله
تع المخلوقات في النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تاويل
ايات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التاويل والماكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء
المشاهد لنا الى ان يتفتت من غير مشاهدة حيوة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الالباب
في دفعهما وجعلوا من احرق وذرى اجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
اقوى منهما فذكر المصلوب بالقيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التامل في عجائب الملك
والملكوت وبانهم استبعدوا امثال ذلك في قدرة الله تع انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج
عن عادته تع من احياء مشاهدنا وتعذيبه من غير ان نحس ولعل استبعادهم هذا والا فكيف
يظن بالمصدقين بقدرة الله تع على الايجاد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح
هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا   واعلم انه لما كان احوال القبر
مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر كما هو عادة لا افرادها بالذكر بل يجوز ان يكون
من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الاخرة الا ان رعاية حسن الترتيب يقتضي الحمل على ما ذكر
وصرح بحقية كل منهما تحقيقا وتاكيدا وايرادا للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب
والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق
والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل   والبعث قال الامام الرازي مسئلة المعاد
مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل
منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو

بالموت والثاني انه كيف يعدم بعد ما اخرجه وهو انه يعيده كما كان حيا عالما عاقلا ويوصل اليه الثواب
والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع
انه كيف يعدم بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار
وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها في شرح المواقف
اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين
النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من
قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس
الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية
بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه
كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس
التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتعدم
عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع
الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقل عن جالينوس
يدل على التوقف في المعاد الروحاني واما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة
في انعدام الجسم انما التردد عنده في انعدام النفس حق الحق هو البعث الجسماني مطلقا واما
انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او يتفرق اجزاؤه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح
في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي ان يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون
اشارة الى ان الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد
قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مم فمن صحح هذه المقدمة
ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه لما ورد في الحديث
ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد يقتضي هذا ان بدنا جرد عن لحيته وعن سائر اعضاء
يكون بدنا اخر وان بدنا يتورم بعض اجزائه يكون بدنا اخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان
عظم الضرس للانتفاخ لا لبعض زائد والازم تعذيب بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب
للروح المتعلق به ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما يزيد لتعذيب الجهنمي

بعظم

بعظم بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع
استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والازم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا
قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهم فساد التناسخ
والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وانما سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا
قال من قال وما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في
الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة الا بالاسم كما وقع لبعض
لم يمكن وزنها لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ما ليس فائدته على قدر
العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو
ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين
سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة
الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون افعال الله معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لا ينكر احد ان فعله
تع لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع
حفظة النار استحقاق كل معذب وملئكة الرحمة استحقاق كل بر ومن انكر الميزان فسر بملك يقابل
الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما او تساويهما والكتاب المثبت وصف الكتاب
تنبيها على ان المراد به معهود والظ في قوله ويؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان
العهد وقوله التفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله اي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب
العبد اي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له ومما لم يتعرضوا وقد ثبت بالسنة شفاعة
القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاشتهار
بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه السهو ان السؤال عن الذنب وقوله قرره بذنوبه معناه
حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية
والحوض حق لقوله تع انا اعطيناك الكوثر في الاية عند الاكثر الخير المبالغ في الكثرة ومن حمله
على المتادم قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف سمي كوثرا لانه يمتلي من نهر الكوثر
وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالاية استدلال بنوع اية وقوله ماؤه ابيض من اللبن شاذ
لانه افعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد او اللمعان ويؤيد الاول ما في رواية

في اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن يشرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب من ماء الجنة
الا التسنيم واما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الحوض منه واما ان لا يظمأ في جهنم والصراط حق
في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه السلام
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان يجوز ان يستانف
من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور وانكار المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه الهذيل
وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا
للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتاويل الصراط عندهم انكره ان الاعمال الردية
يسال عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها تمسك المنكرون
مقتضى الدليل ان يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية
لا ينكرونهما مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقا وانتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في
عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن ابدانها في عالم العناصر
وتعلقها بابدانها وانتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما راى الشارح ضعفه بدله بما ذكره
الا ان صاحب الدليل لكان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الافلاك
لزم الخرق والالتئام ان ما لا يجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار
على وجه يشبوننهما من قبيل ما يتكون ويفسد واما وجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس
لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكل الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا
ايضا فيعرض بينهما خلاء وانه محال لمناقضة ادم وحواء واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار
اذ لا قائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطون بالواو والياء
وقد يسمى فلسطين بكسر فائها وقد يفتح كورة بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان
خلقه الله امتحانا لادم عليه السلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا
مصرا وقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا يحتمل الجعل المتعدي
الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون فيكون وعدا بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو
والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق
في الاخرة ولو سلم فصار لازما بوعد الحق لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة فانها
لو وجدت ابعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو يخالف كل شيء هالك الا وجهه ويمكن ان يكفي الخروج عن الانتفاع

به والآية انما لا يعني يدل على وجود الصانع وهما من اعظم المنافع وهو ثم اي دائمتان يعني ليس البقاء بمعنى
الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف في قوله لا يفنيان تاكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح
لكان لا يفنيان افادة للاعادة فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء اهلها لانهم ادركوا
الفناء قبل دخولها قلت يقتضي فناء الرضوان والحوراء والغلمان وغيرهم من اهلها فلذا احتاج الى
تاويل عدم فناء اهلها بعدم استمرار الفناء لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا اي لقوله مرتين
هذا الكلام تارة في حق اهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق اهل الجنة وضمير فيها للجنة
وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع انما يخالفها
لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقا لحكم كل شيء هالك الا وجهه الشرك بانه المراد مطلق الكفر والا
لورد انواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد
بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الا اذا علم ضعف جيش المسلمين والالحاد في الحرم ترك
الاستقامة فيما امر به واورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصلح الا ان يكون مبنى لكونه ليس
بمؤمن ولا يصح ان يبنى عليه كونه ليس بكافر وسياتي منع انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف
في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه
كفر مضمر نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا اي بحسب الظاهر وحكم الشرع
بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن مما يتعلق بالقلب من التصديق
خلل الثاني الايات والاحاديث الناطقة اي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الايات
صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على
القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الفرض والالزام ببقاء الايمان بعد وقوع المفروض وقوله وهي
كثيرة بظاهره للايات ولك ان تجعله للاحاديث لا يبقى الاحاديث خالية عن البيان بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر فاخذنا المتفق عليه وتركنا
المختلف فيه لا خفاء في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق
فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف
هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر

على انه ايضا مخالف للاجماع المتقدم لانا نقول لا اجماع لان المسلمين اجمعوا المعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان حال
الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق
فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل للفاسق سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب ايضا بان المراد
بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان
ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان له كاملا
لكن ترك التقييد تغليظا ومبالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو
مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك
لما بالغ في السوالف صاحب المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق
يا رسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله
فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان رغم
انف ابي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم انفه لله ذل
عن كره وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الرغام
اي التراب انفه واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة وجه ظهور الاية الاولى ان كلمة من عامة
ثم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تعم ما لم يتناوله صلته فلا تتناول الا فاسقا لم يصدق بما انزل
الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى ان هذا الجواب
ينفي ظهور دلالة الاية ومعنى من جعلها متروك الظاهر اما بان المراد بما انزل الله التورية بقرينة سابق
الاية او ان المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله بناء على ان ما للعموم فيحمل الاية على عموم النفي وان كان
الظاهر العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق في
من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فاسق فلو لم يكفروا ايضا لم ينحصر الفاسق
في الكفرة ويرد عليه ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد
الايمان ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بان الفسق
لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه ان هذا عرف طار واما في اصل اللغة الذي نزل عليها القرآن فهو شامل
للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين
لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع

شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره واما ما قيل ان المراد الترك
على وجه الاستحلال او المراد بالكفر كفران النعمة واما ان المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه
ظهور الاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى
فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر اذ كون العاصي معذبا من ضرورات الدين وتوجيه ترك
ظاهره كالمشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويعفى
للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا
لم يكن كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب ايضا خزيا لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وترك
ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر ارباب الصغائر وقوله للنصوص على ان
مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله
والاجماع المنعقد على ذلك وما يدعي لا يغفر الشرك باجماع المسلمين يعني بلا توبة يريد اجماع المسلمين
قبل ظهور المخالفين فمخالفة العنبري والجاحظ ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر
المعاند والمقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور مخالفة
للاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه
وله ان يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن
والقبح والادلة الثلثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها لكن يتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة
بين المسيء والمحسن ما قيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب
المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية
في الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة ولا يحتمل العفو اصلا ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية
الجناية ويرد على قوله وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقا في الدنيا وبعد
رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله وايضا هو اعتقاد
الابد ان الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال
المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابدا فلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاد البطلان
في الازل ايضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد
تأبد لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغائر ايضا

لم يبالغ سم

ويرد عليه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية صح

كالشرك فضلا عن الكبائر ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
او بدونها فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة
بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا
فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك
فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه
متعلق بالمشية وملاحظة الاية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الاية
وتذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى في تقرير الحكمين والمعتزلة يخصصونها اى
يخصصون الايات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الاية
بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفور
بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة اى يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لابد
لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا وقوله تمسكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبهم او
في تخصيص الايات والاحاديث وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذلك البعض هم الاشاعرة
ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس اخبارا حتى
يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد يفهم المشية لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد
فان الكرم يقتضي فيه القطع البتة ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم انه لا يعاقب انه اذا علم
احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريرا له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال
ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المآل فالاحوط ان يجعل الوعيد قولا بتا وكان التقرير
على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى
مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم واتى
بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر
والادلة تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشية وبحث
الاحصاء المجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الادلة تدل على الوقوع جزما
اذ لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغائر والمعتزلة

جزموا

جزموا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبائر وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان
كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة
وانا لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن ليعلم المغفور حق نعمة
المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الاية يفيد فانظر ولا تغفل واجيب بانه الكبائر
المطلقة هي الكفر يعني المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر
ايضا ولا ضلال في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق اخر وهي
المشية عندنا مطلقا او التوبة في الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون
تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين
في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان
فالحق ان مدلول الاية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشية في
اية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنبت معه عن الكبائر الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة
على الذنب يطلق عليه لفظ العفو لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على
الذنب لقال والعفو على الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لمن يشاء من الصغائر والكبائر
فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو فائدة الاعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ
الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين ان يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا
تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذ لا كلام
اذ للشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة
او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التغليظ وسلب الايمان يأول بالتغليظ ايضا فالاولى
ويأول بهذا النصوص الدالة الى اخره فاعرفه والشفاعة اى المقبولة على ان اللام للعهد والا
فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاعة ولولا الكلام في الشفاعة
المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم
لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان
جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة
اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام

شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة
شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك
السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة
الرسول لا يوجب الحرمان من شفاعة غيره من الاخيار ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الكفر
وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء له فيجوز ان يعفو الله بشفاعته عن الذنب ولا يعفو عن تارك
سنته بالمستفيض من الاخبار وبالكتاب كما اشار اليه الشارح وكانه تعريض منه بان لا وجه
لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير واضحة اما الاية الاولى فلتوقف دلالتها
على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الاخرة
لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية
فلا شبهة ان الاستدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد
الكفار ان الهتهم شفعاؤهم والجواب بعد تسليم دلالتها ان الجواب بعد تسليم
دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا الى الادلة النافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة
على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب
مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضمير منها النفس منهم وبهذا اندفع ان ضمير
منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص
وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وهو
عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع والعرف ورجل على السطح ولو سلم فنظيره ما نحن
فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع
عموم الاوقات والاحوال بسند جواز ان يكون يوما لا ينفع فيه شفاعة بعض اوقات يوم القيمة
وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب
عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة
يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الكبيرة وجه فيصح العفو عن صغائر
مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر اصلا تم قوله
لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره يشكل الاستدلال بهذه الاية بان المرتد لا يجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر

اذا

اذا المسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط
عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم
الاحباط ونوقش في قوله فيتعين الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب
ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرر ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي
النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على اختصاص الاعمال الصالحة
بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبريء عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب
اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب
الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم الا ان يقال كون
بعض اصحاب الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي
الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفى العذاب عن المؤمن مطلقا بهذه
الايات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل
لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق اذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء
ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بان النوع للكفر
بجميع افراده جعل للكفر اول النزاع وذهبت المعتزلة الى ان من دخل النار خالدا فيها
وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند
غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصل المواقف فعقله
لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل والجواب
منع قيد الدوام لا منع الخلوص وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم يكن خالصة
لم ينفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب ايضا بانه
معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل والجواب ان
قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه
يخص الاية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا
اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة
احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر
المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات وبالله الصون والتوفيق

فنقول في دفع تمسكهم ونرجو ان يكون هو الصواب ان ما تفيد الاية ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في
جهنم لا انه يكون في جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يجريه به بل له تعالى ان يعفو
عنه او يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن بغفران الله او للقصاص او
لعفو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار
وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر ما دون الشرك فعلم منه انه لا يخلد القاتل المؤمن
وكما يمكن الجواب عن الاية الثانية بان المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون
الاية للنهي عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود اي من يتعد حدا من
حدوده بان المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا وباستحلاله
حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الاية الثالثة ان المراد باحاطت
خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك
بان يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن احاطت خطيئته الكافر ليكون النظم في تقدير من كسب
سيئة ومن احاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى
هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة
تخصيص هذه الايات بالكافر الايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر اي اعتقاد
كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللاوقوع المدعى له وقبوله وجعله صادقا يحتمل
ان يراد جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي
يبحث عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون
فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شانه
ان يحصل له التصديق به ويصدق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالما به يقال له المصدق به
في عرف كتب الميزان ولا يقال له المؤمن به وليس الايمان في اعتقاد صدق المخبر مجازا كما يتوهم
قوله فان حقيقة آمن به آمنه التكذيب لانه صار في عرف اللغة واراد بقوله فان حقيقته حقيقته
في اصل اللغة واستشهد في تعديته باللام بقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان تكون لام
التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد
بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لبرائته عن احتمال لام التقوية اولى له فاولى لان
الكلام في الايمان لغة والايمان في هذه الاية ظاهر في الايمان الشرعي واستشهد في التعدية بالباء بقول

اي ويل له صح

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم لان الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء
بنفسه وخالف في جعل الايمان معدى بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين
معنى الاعتراف ويشبه ان يكون التعدية باللام ايضا بتضمين معنى الاذعان ولا يبعد ان يكون الباء
زائدة كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان التسليم
وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول
الذي لا بد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية من طوس والتشديد
من تصحيفات العوام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الى غزالة بمعنى
الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان اخص من التصديق المذكور في اوائل كتب
الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم العلم المفسر بما لا يحتمل
الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان ومن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في اوائل
كتب الميزان ينافي ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون ومن خواطر
الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لا اختصاص مقسم لا لاقتضاء التعبير عنه
بكرويدن فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الى آخره لا يخفى ان هذا ينبو من الكلام لم يقع
في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة
الكذب بحسب الشرع فهذا من ثمرة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من ان التصديق
بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما
جاء به من عند الله يعني من ان ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية
الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء
به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤمنا بمحمد ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي في الكفاية في الكون مؤمنا
وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى
احتمال سقوط الجزء والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير
لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون حكميا كجعل الشرع شيئا جزءا من شيء وهذا يكون

على وجهين احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزءا في الصحة
دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل
قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون
بايمان ابائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ايمانهم صح
ينافيه ما ذكره بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام
فيما هو اعم من الايمان الحكمي قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله فان قلت
لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا قلت كانما اريد
ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقا او لا ان الايمان هو التصديق
او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال